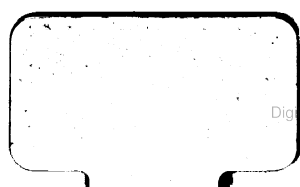






Im Kampfe um den Alten Orient

Wehr- und Streitschriften

herausgegeben von

Alfred Jeremias und **Hugo Winckler**

1

Die Panbabylonisten

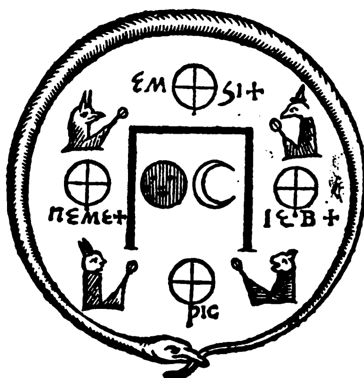
Der Alte Orient und die Aegyptische Religion

Von

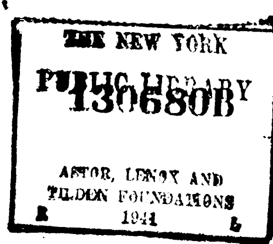
Alfred Jeremias

Mit 6 Abbildungen

Zweite erweiterte Auflage
mit Sach- und Autorenregister



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1907


THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
130680B
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
1941

Vorwort zur 2. Auflage.

Der rasche Absatz des ersten Heftes der Wehr- und Streitschriften entspricht dem tiefgehenden Interesse, das der modernen Orientalistik auf allen Gebieten der historischen Wissenschaften entgegengebracht wird. Außerordentlich wertvoll war mir eine briefliche und mündliche Auseinandersetzung mit dem Meister der Völkerpsychologie, Professor Wilhelm Wundt, im Anschluß an die Bemerkungen S. 14 ff. der ersten Auflage. Auf S. 21 ff. dieser vorliegenden 2. Auflage habe ich die Formulierung der entgegenstehenden Meinungen wiedergeben dürfen. Gelegentlich dieser Debatte kam mir recht zum Bewußtsein, wie irreführend der von den Gegnern stammende und von uns als Trutzwort übernommene Name „Panbabylonismus" sein kann. Er wird im Laufe der Zeit verschwinden müssen. Vorläufig sei auch hier nochmals darauf hingewiesen, daß er nicht etwas Urzeitliches aussagen soll (von der Urzeit wissen wir nichts), sondern daß er zunächst wenigstens nur einen geistigen Kontakt bezeichnen soll, der in astronomisch feststellbarer Zeit von Babylon ausgegangen ist.

Der zweite Teil der Broschüre sollte ein Exemplum für die Einheitlichkeit der altorientalischen Geisteswelt geben. Wir hätten statt Ägypten auch Indien oder China wählen können. Aber auf ägyptischem Gebiete war zurzeit das Material verhältnismäßig am übersichtlichsten zur Hand. Die Hoffnung, etwaige Einwendungen von ägyptologischer Seite in dieser zweiten Auflage abdrucken und besprechen zu können, ist unerfüllt geblieben. Für den Fall, daß sie noch erfolgen sollten, würden sie um so freudiger begrüßt werden, wenn sie im Interesse leichterer Verständigung das Gewicht auf die von uns zur Erörterung gestellten Probleme legen und nicht ägyptologische Irrtümer des Nichtfachmannes feststellen würden. Ich habe mich meinem bescheidenen Wissen in ägyptologischen Dingen gemäß darauf beschränken müssen, das zu verwerten, was ein

berufener Fachmann über den Gegenstand sagte und will nur von seinen Ausführungen den Gebrauch machen, zu dem sie doch wohl bestimmt waren: den der Belehrung über ägyptische Dinge. Die Erörterung unsrer Frage kann nicht gefördert werden durch den Nachweis, daß ich in Einzelpunkten eine ungenügende Kenntnis der bezüglichen Tatsachen habe, sondern nur durch bessere Erklärung dieser Tatsachen im ganzen großen Zusammenhang. Allein auf Nachweis oder Widerlegung des von uns behaupteten geistigen Zusammenhanges innerhalb der altorientalischen Welt kommt es an.

Leipzig, November 1907.

Alfred Jeremias.

Abkürzungen.

AO = Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen, hrsg. von der VAG. [Redd. A. Jeremias und H. Winckler.] Seit 1899, jährlich 4 Hefte. Leipzig, Hinrichs.

ATAO² = A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 2. Aufl. 1906. Leipzig, Hinrichs.

BB = A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel. Ein Wort zur Verständigung und Abwehr, 4. Aufl. 1904. Leipzig, Hinrichs.

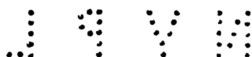
BNT = A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament. Leipzig, Hinrichs 1905.

F = H. Winckler, Altorientalische Forschungen (Reihe I—III) Leipzig, Pfeiffer 1893 ff.

KAT³ = Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eb. Schrader. 3. Aufl. Teil 1 von H. Winckler, Teil 2 von H. Zimmern, Berlin, Reuther & Reichard 1902.

Monoth. Str. = A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Leipzig, Hinrichs 1904.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung, hrsg. v. F. E. Peiser.



Es ist beabsichtigt, in einer Reihe von Wehr- und Streitschriften den Einwänden zu begegnen, die gegen die als „Panbabylonismus" gekennzeichnete Auffassung von der antiken Kulturwelt geltend gemacht worden sind. Je nachdem es der einzelne Fall nötig macht, wird aggressive oder defensive Form gewählt werden.

Daß es sich um eine wissenschaftliche Angelegenheit von tiefgehender und weittragender Wichtigkeit handelt, erkennen auch die Gegner an. Nur haben wir zu beklagen, daß die Kritik die Erklärung der altorientalischen Welt mit Gründen occidentalisch-moderner Denkart ablehnt, ohne sich in die zunächst fremdartige orientalische Gedankenwelt, die jetzt aus heimischen Urkunden zu uns redet, versenkt zu haben.

Die altorientalische Weltauffassung entwirft in ihrer Kosmogonie und Kalenderlehre ein Bild von Raum und Zeit, das vom gestirnten Himmel abgelesen wird. Die Kosmogonie, d. h. die Lehre vom Nacheinander verschiedener Welten, und die Kalenderlehre, d. h. die Lehre vom Nacheinander verschiedener Zeitalter, sind Spiegelbilder der Einteilung, wie sie gegeben ist durch die Bewegung der großen Gestirne im Himmelsraum, insbesondere durch den großen und kleinen Zeiger (Mond und Sonne) am himmlischen Zifferblatt, dem Tierkreis[1]. Der „Panbabylonismus" will den Nachweis führen, daß diese astrale Weltauffassung allen Kulturen und Religionen der Welt ihr Gepräge gegeben hat, daß insbesondere auch die biblische Religion ihr Begriffsalphabet aus dieser Weltanschauung nimmt.

Die Abneigung gegen die Anschauung vom astralen Grundcharakter des antiken Weltbildes beruht zum großen Teile auf Unkenntnis der Erscheinungen des Sternhimmels. Man muß

---

[1]) Als dritter Zeiger kommt die Venus in Betracht (Sonne, Mond, Venus, die Regenten des Tierkreises), sodann der Lauf der vier Planeten Jupiter (zwölfjähriger Zyklus), Saturn (dreißigjährig), Merkur, Mars; ferner Siriusaufgang (S. 37, Anm. 4), Orionaufgang (S. 38).

die Einteilung der großen Weltenuhr und ihr Bild klar gegenwärtig haben, wenn man die antike Weltauffassung verstehen will. Mancher Kritiker gibt in dieser Beziehung ganz unbefangen sein mangelndes Wissen zu, ohne daraus die Folgerung zu ziehen, auf Grund deren er sein Urteil zurückstellen müßte, bis die Vorbedingungen für eine wissenschaftliche Urteilsabgabe erfüllt sind. Es muß aber doch schließlich als unstatthaft gelten, wenn ernste Arbeiten der Männer, die ihre Kraft an die Erforschung dieser Dinge gesetzt haben, von denjenigen als „Spielerei" hingestellt werden, welche es nicht für nötig erachtet haben, sich mit den Tatsachen vertraut zu machen.

Gewiß ist es nicht unsere Auffassung, daß eine wissenschaftliche Frage dadurch erledigt wird, daß ihre bestimmte Beantwortung eine wachsende Zahl von Anhängern aufweist, und unsre innere Stellung zur Sache wird dadurch keineswegs beeinflußt. Aber die Ungerechtigkeit des geschilderten kritischen Verfahrens dürfte doch vielleicht eine uns willkommene Beleuchtung erfahren, wenn einmal eine Übersicht aller derer gegeben wird, die sich über die Grundsätze der astralen oder altorientalischen Weltauffassung einig sind und deren wissenschaftliche Arbeiten „Phantastereien" im gedachten Sinne darstellen würden. Vielleicht ist sich doch mancher, der leicht über die Dinge weggehen zu können glaubt, nicht bewußt, wie weit der Kreis derer ist, die die Schlüssigkeit und Richtigkeit der umstrittenen Geschichtsauffassung erkannt haben.

Die „Astralmythen" Eduard Stuckens[1] haben die Betrachtung der orientalischen Mythen aus den Banden der bis dahin herrschenden rein philologischen, sprachwissenschaftlichen Betrachtung befreit. Es wurde hier auf die orientalische und biblische Gedankenwelt die vergleichende mythologische Methode angewendet, welche keine Schranken von Zeit und Landesgrenze oder Sprache kennt. In bezug auf die Erforschung der altorientalischen Weltauffassung beruht Stuckens Verdienst in der Erkenntnis von dem astralen Charakter aller Mythen und in der Erkenntnis von der Wichtigkeit der Vorstellungen vom Himmel für die Beurteilung des Erdenbildes[2].

---

[1]) Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1906 ff. Ferner: Beiträge zur orientalischen Mythologie in MVAG 1902, 121 ff.

[2]) Es ist durch den Zweck dieser Schriften ausgeschlossen, auf theologische Fragen einzugehen. Der Schreiber dieser Zeilen hat in seinen

Hugo Wincklers Forschungen knüpften an die selbständigen astralmythologischen Untersuchungen seines Schülers Ed. Stucken an. Er erkannte das eigentliche Wesen der astralen Mythologie als Bestandteil einer großen Weltanschauung[1], die aus dem Heimatlande aller Astronomie, Babylonien, stammt und sich über die ganze Welt verbreitet hat. Er stellte ferner die Grundgedanken dieser Weltanschauung fest: Himmelsbild gleich Weltenbild; alles Irdische hat seine Entsprechung am Himmel; am Himmel ist vorgezeichnet, was auf Erden sich vollziehen muß; alles wissenschaftliche Denken ist astral (astrologisch); darum werden alle Wissenschaften und Künste (Mathematik, Musik, „pythagoräische“ Zahlenlehre, Harmonie) in Beziehung zu der Sternenlehre gesetzt, und auch irdische geschichtliche Vorgänge werden als am Himmel vorgezeichnet unter astrologischem Gesichtswinkel aufgefaßt und dementsprechend zur Darstellung gebracht. Hierauf ruht die Erkenntnis von der mythologischen oder astralen Darstellungsform[2], die mit der antiken Geschichtserzählung gleich dem Netz einer Landkarte verwoben ist.

---

andern Schriften diese Sache behandelt und verweist hier nur darauf, daß Stucken bei seinen Ausführungen lediglich auf die mythologische Seite der Frage eingegangen ist, die anderen Seiten nicht berücksichtigt hat. Es sei deshalb nur in aller Kürze zur Vermeidung von Irrtümern betont, daß die Frage nach dem sachlichen Inhalt der biblischen Erzählungen durch die Erörterungen Stuckens nicht getroffen ist. Wenn auch für die theologische Betrachtung die Schriften Stuckens ungenießbar erscheinen, so sollte doch darum Stuckens Verdienst um die Mythologie nicht verkannt werden.

[1]) Zum ersten Male entwickelt in den Zeiten des Babel-Bibel-Sturmes in einem Vortrag über „die babylonische Kultur in ihrer Beziehung zur unsrigen“ (J. C. Hinrichs, 1902). Winckler hat damit versucht, die Frage von dem speziell religiösen auf das allgemein kulturgeschichtliche Gebiet überzulenken — damals ohne Erfolg. Vgl. jetzt auch H. Winckler, Babylonische Geisteskultur in „Wissenschaft und Bildung“ Heft 15, Leipzig, Quelle und Meyer 1907.

[2]) Vgl. Geschichte Israels, II, Schlußkapitel: das System. Die Mißverständnisse, die Wincklers Geschichte Israels veranlaßt hat, sind teilweise durch ihn selbst verschuldet (oder gewollt?), da er es unterlassen hat, in einem Nachwort mitzuteilen, daß sich seine Grundanschauungen über Geschichte und Mythus im Laufe der Arbeit und als deren Ergebnis gewandelt haben, so daß die vorderen und hinteren Partien des Buches von verschiedenen Voraussetzungen ausgehen.

Dieser Ergebnisse der Arbeiten des „radikalen Orientalisten" hat sich der Verfasser dieser Zeilen bedient, um das, was sie für das formale Verständnis der biblischen Schriften bieten, für die theologische Forschung und für die Erklärung biblischer Schriften nutzbar zu machen[1]. Unterschiede der Anschauung liegen zwischen uns beiden vor, betreffen aber weder die babylonische Weltanschauung, noch die Frage nach ihrer Einwirkung auf die Entwickelung der Kulturmenschheit; sie liegen vielmehr auf theologischem Gebiete und kommen infolgedessen hier nicht in Betracht[2].

---

[1]) Im Kampfe um Babel und Bibel (4. Aufl. 1903/4); Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion (1904); Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (2. Aufl. 1906); Babylonisches im Neuen Testament (1904). Sämtlich J. C. Hinrichs. In der Einleitung zu seinem Buche über das Alte Testament versuchte Verfasser, das altorientalische System und die damit zusammenhängende Götterlehre und Mythologie im Zusammenhange darzustellen, in einzelnen Punkten weiterzuführen und durch neue Gründe und urkundliche Belege zu stützen.

[2]) Es ist nötig, an dieser Stelle ein Wort zu sagen über einen Vortrag, den Lic. Wilke (Privatdozent in Greifswald) im November vorigen Jahres auf der Lutherischen Konferenz zu Greifswald gehalten hat über das Thema: War Abraham eine historische Persönlichkeit? Schon aus der Berichterstattung in kirchlichen Zeitschriften ersah ich, daß Wilke sich mit dem neuen Material für eine neue konservative Behandlung der Frage, wie es von Winckler und von dem Schreiber dieser Zeilen vorgelegt worden ist, wohl vertraut gemacht hat, daß es aber bei dem Vortrag wesentlich darauf ankam, das Hineinspielen astralmythologischer Motive in die biblische Geschichtserzählung im Gegensatz zu uns als abgetan hinzustellen. Es wurde berichtet, es habe besonderen Eindruck gemacht, daß Wilke auf Grund des Zeugnisses hervorragender assyriologischer Autoritäten habe dartun können, daß das astralmythologische System nichts als ein Phantasiegebilde sei. Der Vortrag liegt jetzt im Druck vor (Leipzig, Theodor Weicher, 1907). Im zweiten Teile wird untersucht, ob die berichteten Stoffe dem Milieu der geschichtlichen Entwicklung entsprechen, wie sie für den fraglichen Zeitraum bekannt ist. Den gleichen Nachweis zu liefern, war eine Hauptaufgabe meines Buches „Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients" (vgl. 2. Aufl. die Schlußworte über das „Milieu der Vätergeschichte"). Hier vermisse ich das Zeugnis der Zustimmung, vor allem bei der Hervorhebung des Eherechts. Meine Arbeit fällt bei Wilke vielmehr unter die Behandlung des ersten Teiles, wo der „angeblich mythologische Charakter der Vätergeschichte" behandelt wird, unter den Einwänden, „die der historischen Glaubwürdigkeit der Vätergeschichte entgegenstehen würden". Die astral-

Mit vollem Verständnis für die Tragweite der neuen Erkenntnis trat auf assyriologischer Seite ferner Otto Weber in

---

mythologischen Motive stehen aber nach meiner Darstellung der Geschichtlichkeit der Ereignisse durchaus nicht im Wege. Sie betreffen vielmehr den Stil der Darstellung, durch den Abraham als Träger der großen Erwartung gekennzeichnet wird. Im letzten Grunde hängt dieser Stil freilich mit dem großartigen astralmythologischen System zusammen, das im außerbiblischen Alten Orient die Erlösererwartung ausprägt. Was die von Wilke zitierte Äußerung anlangt, daß nach dem Urteil von „Assyriologen von Ruf" (nach S. 19 Anm. 2 handelt es sich um Bezold und Jensen) das ganze astrale System „ein kühnes Phantasiegebilde sei, zu dem die Keilinschriften selbst auch nicht den geringsten Anhalt bieten", so sei hier im voraus auf das S. 15 ff. Gesagte und auf H. Wincklers Ausführungen im 2. Hefte dieser Wehrschriften-Serie verwiesen. Als irreführend bezeichnet Wilke ferner die Behauptung, daß bei der Wanderung von Ur nach Ḫaran es sich um Bewegung von einer Hauptkultstätte des Mondgottes zur andern handle. Es sei vielmehr von assyriologischer Seite festgestellt, „daß keine einzige Stelle aus der Keilschriftliteratur Ur und Ḫaran gegenüber anderen babylonischen Städten, wie etwa Isin, Larsa oder Nippur als ‚Hauptkultstätten' des Mondgottes erweise". Das wäre ähnlich, wie wenn jemand bestreiten wollte, daß Athen die Hauptkultstätte der Athene und Delphi die des Apollo gewesen sei. Aber das steht gar nicht in der angezogenen Schrift Bezolds. B. bezweifelt im allgemeinen, daß Ur und Ḫaran besonders hervorragende Kultstätten gewesen seien, was freilich angesichts der inschriftlichen Zeugnisse auch nur Verwunderung hervorrufen kann. In der Hauptfrage betr. der Historizität der Vätergeschichten haben wir Wilke gegenüber vor allem dies zu sagen: Es ist Wincklers und mein Bestreben gewesen (jeder von seinem sehr verschiedenartigen Standpunkt aus), zunächst nachzuweisen, daß trotz der mythologischen Form in den Vätergeschichten geschichtlicher Inhalt möglich ist. Wilke glaubt, mit den Mitteln moderner historischer Kritik, die Geschichtlichkeit erweisen zu können. Wir halten das für unmöglich (vgl. ATAO[2] S. 365 f.). Bei einem solchen Nachweis wird sich immer unvermerkt theologische Voraussetzung einstellen. Daß ich mit einer solchen Voraussetzung sympathisiere, hat mit der historischen Untersuchung nichts zu tun. Über den Erweis der Möglichkeit historischer Wirklichkeit der Vätergeschichten hinaus war es aber ferner unsre Absicht, zu zeigen, daß Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche, die von den Gegnern der Historizität ins Feld geführt wurden, durch die Erkenntnis der astralmythologischen Motivmalerei ihren Sinn finden, ohne daß dadurch der geschichtliche Inhalt in Frage gestellt wird. Wenn nun Wilke z. B. S. 18 sagt: „Entweder war Abraham wirklich der Gatte und Halbbruder Saras, dann ist die Erinnerung an das ähnliche Verhältnis zwischen Tammuz und Ištar bedeutungslos, oder

seiner Schrift „Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel“[1] für die Sache ein. Und ebenso hat Leopold Messerschmidt „Wesen und Wirkung der altorientalischen Weltanschauung“ anerkannt und vertreten[2]. Auch Heinrich Zimmern, wenngleich er sich zu dem ausdrücklichen Bekenntnis der bedingungslosen Richtigkeit des babylonischen Weltsystems noch nicht hat entschließen können, bringt in seinen verschiedenen Arbeiten eine reiche Fülle von Tatsachen, die als Bestätigung von größtem Werte sind[3]. Ebenso stimmt Fr. Hommel dem Satze von der den gesamten Orient umspannenden einheitlichen Weltanschauung zu[4]. Ferner hat neuerdings Hilprecht bei seiner Veröffentlichung altbabylonischer mathematischer Tafeln ebenfalls sein volles Einverständnis erklärt. Morris Jastrow hat seine Zustimmung für

---

wir haben bei der Darstellung dieser Familienbeziehung einen mythischen Zug zu konstatieren, dann wird die Geschichtlichkeit zweifelhaft“, — so haben wir darüber zu klagen, daß ihm jene Pointe unsrer Untersuchung entgangen ist. Wir haben nur gezeigt, daß astralmythologische Motive hineinspielen. Die von Wilke vorausgesetzte Folgerung, dann werde die Geschichtlichkeit zweifelhaft, haben wir keineswegs gezogen und wir bestreiten ihre Berechtigung. [Anm. zur 2. Auflage. Die kritischen Bemerkungen über die Wilke'sche Schrift, die erst während des Druckes der 1. Auflage in meine Hände kam, waren in einigen Punkten schief. Die obigen Ausführungen sollen als Korrektur gelten.]

1) Leipzig, Hinrichs 1904.

2) S. Geschäftl. Mittlgn. der Vorderasiat. Gesellschaft 1904, II, S. 4/5 (Sitzungen vom 2., 3. und 13./4. 1904).

3) Abgesehen von KAT[3], wo Zimmern die gelegentlichen Anzweiflungen Wincklerscher Aufstellungen inzwischen wohl aufgegeben hat, sei besonders verwiesen auf die ausgezeichneten Studien über „Das Prinzip unsrer Zeit- und Raumteilung“ (Abhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften; philol. histor. Klasse, 53. Bd. 1901, S. 47 ff.), Zum babylonischen Neujahrsfest (ib. 58. Bd. 1907, S. 126 ff.).

4) Vgl. Grundriß der Geographie und Geschichte S. 235 (irdische Vertreter der himmlischen Kabiren), S. 186 (astrales Schema der 12 Stämme Israels), S. 182 (Tierkreis im Jakobssegen), S. 119 (Astralmythen in den biblischen Urgeschichten). Vgl. jetzt ferner Hommels Aufsatz in Prof. Freiherr von Lichtenbergs Zeitschrift Memnon I, 80 ff.: Zum babylonischen Ursprung der ägyptischen Kultur. Zu seiner u. E. unhaltbaren Trennung zwischen Mondlehre und Sonnenlehre gilt das S. 14, Anm. 6 Gesagte. Vgl. ferner zu Hommels Stellung meine kritischen Bemerkungen ThLZtg. 1906, Sp. 292; Winckler, Krit. Schriften IV, 21.

ein besonderes Kapitel seiner im Druck befindlichen Religion Babyloniens und Assyriens angekündigt. Friedrich Jeremias stellte in seiner Bearbeitung der 3. Auflage des Lehrbuches der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye die babylonische und phönizische Religion von dem neuen Standpunkte aus dar. Einen Beitrag zur Verwertung des Astralschemas für die Beurteilung geographischer Verhältnisse bietet sein Aufsatz über Nibiru in der Orientalistischen Literaturzeitung vom Februar 1907. — Als Historiker hat C. Niebuhr bei verschiedenen Gelegenheiten von Anfang an die neue Erkenntnis in ihrer Bedeutung für die Mythologie und für die Geschichtslegende verfolgt. Und der Philologe C. Fries hat in verschiedenen Arbeiten die Spuren der altorientalischen Weltanschauung in der griechischen Mythologie nachgewiesen[1]. Unter den Arabisten hat Graf C. von Landberg im weitesten Sinne seine Zustimmung zu der neuen Auffassung erklärt[2].

Besonders wertvoll muß es erscheinen, daß zwei auf assyriologischem Gebiete arbeitende Astronomen die Schlüssigkeit der von uns vertretenen Auffassung vom babylonischen Weltsystem durch ihre Arbeiten tatsächlich anerkannt haben: F. X. Kugler in seinen Aufsätzen über die Sternenfahrt des Gilgamesch[3] und Ed. Mahler in seinen Aufsätzen über altorientalische Kalenderlehre[4]. Auch das groß angelegte Werk des astronomischen Mathematikers F. K. Ginzel über das Zeitrechnungswesen der Völker[5] erkennt die astralen Grundlagen der babylonischen Kultur an. — Unter den Medicohistorikern ist

---

1) Babylonische und griechische Mythologie in Neue Jahrb. für das klassische Altertum IX, 689 ff. — Griechisch-orientalische Untersuchungen in Beitr. zur alten Geschichte IV, 227 ff. — Einen temperamentvollen Appell an die klassische Philologie brachte die „Nationalzeitung" aus Fries' Feder in der Wissensch. Beilage vom 5. Oktober 1906.

2) Nach mündlicher Aussprache. Vgl. auch das Zitat bei Winckler, Kritische Schriften IV, S. 48, Anm. 2 (OLZ 1905, Sp. 293, Anm. 1). Zu Hub. Grimme s. S. 29, Anm. 1.

3) Stimmen aus Maria Laach 1904, 4. u. 5. Heft. Im ersten Bande seines Werkes über die Sternkunde der Babylonier unterschätzt Kugler das Alter und die Einheitlichkeit der babylonischen Geisteskultur, aber er schließt sich S. 227 z. B. ausdrücklich Hommels Satz an, daß Altägypten von Babylonien kulturell abhängig ist.

4) OLZ 1905, 473 ff. 535 ff. ZDMG 1906, 825 ff.

5) Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. I. Band, Leipzig, Hinrichs 1906.

von Oefele für den astralen und „babylonischen" Charakter der medizinischen Grundanschauungen energisch eingetreten[1].

Aus der Mitte der alttestamentlichen Forscher sind neuerdings Bruno Baentsch und Willy Staerk (beide in Jena) für das panbabylonische System und insbesondere für den Einfluß eines astralmythologischen Schemas auf die Darstellungsform der Bibel eingetreten[2]. Der erstgenannte in seinem Buche über „Altorientalischen und israelitischen Monotheismus"[3] und der letztere in der Besprechung des Buches in der Christlichen Welt[4]. Daß die Erkenntnis des inneren Zusammenhanges aller Kulturzweige für eine Darstellung der biblischen Archäologie von einschneidender Bedeutung ist, hat Benzinger veranlaßt, die biblische Archäologie in ihrer Neubearbeitung[5] nach pan-

[1]) Vgl. die Referate in Mittl. der Deutschen Ges. für Gesch. der Medizin.

[2]) Im einzelnen sind diese biblisch-orientalischen Zusammenhänge schon früher erkannt worden. Zuerst ist hier Buddes Urgeschichte zu nennen. In neuerer Zeit hatte H. Gunkel die Fenster nach Osten geöffnet für die Auslegung des Alten Testaments. S. XLI seiner Genesis (1. Auflage) bedeutete einen wichtigen Vorstoß. Aber Gunkel erkannte die Wesenseinheit des Alten Orients noch nicht. Er denkt an einzelne literarische Einflüsse von Babylon her, von Ägypten her etc. (vgl. das S. 13, Anm. 2 Gesagte).

[3]) Freiburg, Mohr 1906. Vgl. jetzt auch David und sein Zeitalter in „Wissenschaft und Bildung" Heft 16, Leipzig, Quelle & Meyer 1907.

[4]) 1906, Nr. 28. Vgl. „Die assyrische Weltmacht im Urteil der Propheten" (im Druck).

[5]) 2. Auflage (Freiburg, Mohr), inzwischen erschienen. Im Vorwort erklärt Benzinger ausdrücklich seine Stellung zum „Panbabylonismus": „Wer hier im Orient es tagtäglich mit Händen greifen kann, daß der Orient nicht nur ein geographischer Begriff ist, sondern eine reale Macht, eine gewaltige Kulturwelt, die vom Nil bis zum Euphrat die verschiedenen Länder und Völker zusammenfaßt, der kann sich auch den alten Orient gar nicht mehr anders vorstellen, und der Gedanke einer gemeinsamen altorientalischen Weltanschauung ist ihm ein ganz selbstverständlicher. Er müßte die Annahme einer solchen verlangen, auch wenn sie gar nicht mehr aufgezeigt werden könnte. Alles Weitere ergibt sich dann als einfache Konsequenz hieraus. Ich lege aber Wert darauf, zu betonen, daß ich — und zwar nicht erst heute — von ganz anderem Ausgangspunkt als die Assyriologen zu dem als einem Postulat gekommen bin, was sie uns als vorhanden darlegen. Man braucht nicht Assyriologe zu sein, um aus innern Gründen grade die Hauptgedanken der neuen, von H. Winckler zuerst klar gelegten Anschauung vom alten Orient als richtig zu erkennen."

babylonischen Gesichtspunkten umzuarbeiten. Auch Köberle in Rostock ist, wie seine neuesten Aufsätze in verschiedenen theologischen Zeitschriften zeigen, auf bestem Wege, sich das Verständnis der Frage zu erschließen[1]. Dasselbe gilt von E. Sellin nach seinen Aufsätzen über die Ziele der alttestamentlichen Forschung[2], auch von von Orelli in seinen letzten Kritiken über die einschlägigen Bücher und Schriften[3]. — Auf theologischer Seite sind noch besonders zu nennen einige Arbeiten von Joh. Lepsius, der in seiner Zeitschrift „Das Reich Christi" den Sinn des Weltbildes klar erfaßt und ihn mit glücklichem Blick auf die Interpretation alttestamentlicher

---

[1]) s. jetzt vor allem Die Theologie der Gegenwart I, 1, S. 11 ff.

[2]) Ev.-luth. Kirchenzeitung 1907, 48 f. Sellin liefert dabei eine theologische Kritisierung Wincklers und stellt Forderungen in bezug auf die biblische Anwendung. Es freut den Verfasser, daß die theologischen Fragen von Sellin in gleichem Sinne behandelt werden, wie es der Verfasser bereits früher in Gegensatz zu Winckler gefordert und getan hat. Was die Frage des biblischen Orientalismus anlangt, so ist Sellin mit uns eins in der Erkenntnis, „daß die alttestamentliche Religion (abgesehen von ihrem einzigartigen originalen Faktor) organisch mit den andern altorientalischen Religionen verbunden ist und selbst als eine altorientalische verstanden werden muß". Also in der Intensität des Orientalismus stimmen wir überein. Aber Sellin verkennt die geistige Einheit der einzelnen orientalischen nur national verschieden ausgeprägten Kulturen. Aus dem empirischen Befund der palästinensischen Ausgrabungen, die etwa ²/₃ ägyptischen, ¹/₃ babylonischen Kultureinfluß zeigen (abgesehen von andern speziellen Einschlägen „phönizischer", vielleicht auch mykenischer Herkunft), würde z. B. nach Sellin zu schließen sein, daß die Behauptung babylonischen Einflusses von unsrer Seite übertrieben worden sei (ein ähnliches Urteil fand ich bei G. Hölscher). Wir aber sagen: ²/₃ ägyptisch, ¹/₃ babylonisch entspricht den politischen Verhältnissen, es war also so zu erwarten. In unserm Sinne (sofern es sich um das ABC der Geisteswelt handelt) ist aber ägyptisch identisch mit „babylonisch" (in dem S. 18. 23 und sonst oft erläuterten Sinne).

[3]) Weitgehende Zustimmung in bezug auf den astralmythologischen Einschlag in die biblische Geschichtserzählung findet sich auch bei Oettli Theol. Lit.-Bericht 1907, Nr. 4. Um Mißverständnissen zu begegnen, sei ausdrücklich gesagt, daß die Nennung dieses Gelehrten, ebenso wie die von Köberle und von Orelli nicht im Sinne einer Gefolgschaft gemeint sein kann; aber es ist schon sehr wertvoll, daß auch auf diesen Seiten der astrale Charakter der orientalischen Kultur und die Berechtigung der neuen Betrachtungsweise anerkannt wird im Gegensatz zu sonstigen unbegründet absprechenden Urteilen.

Stellen angewendet hat[1], und W. Erbt, der sich besonders der Weiterführung der Untersuchungen Wincklers nach der geschichtlichen Seite hin gewidmet hat und dabei namentlich die Art der Analyse der geschichtlichen Legende nach ihrer vollen Bedeutung würdigt[2]. — Unter den christlichen Talmudisten haben August Wünsche und Erich Bischoff die neuen Erkenntnisse verwertet; der erstere in einigen Arbeiten der Wincklerschen Sammlung Ex oriente lux[3], der letztere in seinem Buche Astralmythologisches im Talmud und Midrasch[4].

Seit einem Jahre haben sich in Deutschland eine Anzahl von Gelehrten, die, von verschiedenen Grundanschauungen ausgehend, zu dem Resultat gekommen sind, daß in allen Mythologien der Welt bestimmte einheitliche Vorstellungen wiederkehren, deren Grundlage am gestirnten Himmel zu suchen ist, zu einer Gesellschaft für vergleichende Mythologie vereinigt[5]. Aus der Reihe ihrer Mitglieder seien Arbeiten hervorgehoben, wie die von Ernst Siecke, welcher bereits vor Stucken die astrale Grundlage vieler Mythen erkannt hatte, G. Hüsing, der neben der Bedeutung des Gestirnhimmels für die Mythologie auch die Untersuchung mythischer Elemente in der Geschichtslegende gepflegt hat[6], H. Less-

---

[1]) Reich Christi, besonders im 6. Jahrgang 1903, auch im 10. Jahrg. Lepsius nimmt an, daß die mythologische Ausgestaltung und Darstellung des Weltsystems eine materielle Realität habe. Es handelt sich jedoch nur um eine Versinnbildlichung (Darstellung zu populären Zwecken) einer geistigen Vorstellungswelt.

[2]) Vgl. bes. „Die Ebräer", Leipzig, Hinrichs 1906 und Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer, Heft 1, Elias, Elisa, Jona, Leipzig, Ed. Pfeiffer 1907. Wir sprechen hier wie in allen Fällen natürlich nur von den allgemeinen Gesichtspunkten und den gemeinsamen Regeln des Verfahrens. Für den einzelnen Fall bestehen Verschiedenheiten der Auffassung.

[3]) Leipzig, Pfeiffer 1904 ff. — [4]) Leipzig, Hinrichs 1907.

[5]) Sitz Berlin, Sekretär: Dr. Lessmann. Ihr Organ, die „Mythologische Bibliothek" (Bd. I 1907) erscheint in Leipzig bei Hinrichs.

[6]) Beiträge zur Kyrossage; Berlin, Wolf Peiser 1906. Hüsing und die seiner Anschauung nahestehende Gruppe erkennt für historische Zeiten die von Asien kommende Geistesströmung durchaus an. Aber über den astralen Kalenderkult, der rückwärts gesehen hinter dieser Strömung liegen soll, gehen unsere Meinungen auseinander. Nach Siecke und Hüsing würden in den meisten antiken Religionen (bei Ägyptern, Eraniern, Germanen) die mit dem Monde zusammenhängenden mythologischen Erscheinungen erst durch Einführung eines Sonnenkalenders in Sonnenwesen verwandelt

mann[1]. Auch auf dem Gebiete der Amerikanistik hat sich die Erkenntnis von der Bedeutung der Sterne für die Mythologie Bahn gebrochen. Besonders Paul Ehrenreich[2] hat reichhaltigen und lehrreichen Stoff unter diesem Gesichtspunkte mitgeteilt. Jüngst hat auch Heinrich Seler[3] seinen Beitritt zu dieser Auffassung ausdrücklich erklärt.

In den Schriften und Aufsätzen der Kritiker begegnen wir, wie bereits bemerkt, wiederholt dem Hinweis, daß Assyriologen von Ruf das ganze System als „ein kühnes Phantasiegebilde" bezeichnen, „zu dem die Keilinschriften selbst auch nicht den geringsten Anhalt bieten[4]". Wir haben darauf folgendes zu erwidern.

Die babylonischen Inschriften bieten freilich kein Kompendium der Lehre — sie muß herausgelesen werden. Es scheint, daß auf Seite der Laien (aber nicht nur auf dieser Seite) der Nachweis einer Schrift verlangt wird, in der die Lehre im Zusammenhange dargestellt wird. Eine solche Urkunde wird sich

---

worden sein. Für uns ist die Mondlehre nur eine Seite und Ausprägung der Lehre vom Kreislauf der Himmelserscheinungen. Eine Mondkalenderlehre, die nicht irgendwie auf die Sonne Rücksicht nimmt, ist unmöglich. Wenn es richtig ist, daß die eranische Welt weder in Mythus noch Sprache das Jahr kennt und daß hier als höchste Zeiteinheit nur der Mondumlauf nachweisbar ist, so setzt grade diese mit den einfachsten Naturvorgängen unvereinbare Anschauung eine vielleicht aus verhältnismäßig prähistorischer Zeit stammende künstliche Lehre voraus. Wir werden bei Gelegenheit der Besprechung der ägyptischen Religion an einem Beispiel die Verschiedenheit und doch im letzten Grunde innere Einheit der Anschauungen zur Sprache bringen (S. 28 ff.).

[1]) Die Kyrossage in Europa, Berl. 1905. Vgl. Bork in OLZ 1906, 594 ff. — Während des Druckes finde ich eine Würdigung der Trias (Sonne, Mond, Venus) bei A. Döhring in „Etymol. Beiträge zur griech. und deutschen Mythologie" im Progr. des Kgl. Friedrich-Kollegiums, Königsberg 1907.

[2]) Mythen der nordamerikanischen Naturvölker, Beiband zu der Zeitschrift für Ethnologie 1905, vgl. dazu die Besprechung Wincklers OLZ 1906, No. 8 u. 9 und KS V, S. 81; Götter und Heilbringer in Zeitschrift für Ethnologie 1906, S. 536 ff.

[3]) Zeitschrift für Ethnologie 1907, 1. Vgl. die Kritik Wincklers OLZ 1906, 447 ff.

[4]) So formuliert bei Bezold, Die babyl.-assyr. Keilinschriften und ihre Bedeutung für das A. T. S. 23 und danach zitiert bei Wilke, War Abraham eine historische Persönlichkeit (vgl. zu dieser Schrift die Bemerkungen S. 8 Anm. 2) unter Berufung auf C. Bezold und P. Jensen.

niemals finden. Wir besitzen auch im Alten Testament kein Kompendium der israelitischen Theologie. Es ist oft auseinandergesetzt worden, daß speziell die Literaturgattung, die die Bibel besitzt und für die das Hineinspielen eines astralmythologischen Systems als Kunstform der Darstellung behauptet wird, innerhalb der uns zugänglichen Keilschriftliteratur nicht gepflegt wird. Die historischen Keilschriftdenkmäler sind annalistische Urkunden. Die israelitische Literatur hat auch dergleichen Annalen gehabt. Sie sind in den biblischen Büchern bis auf Reste, die man das Schema zu nennen pflegt, und Bruchstücke wie 2. Kg. 8, verloren gegangen. Die biblische Erzählung bedient sich der lingua vernacula, sie ist für einen weiteren Leserkreis bestimmt, sie will den Wissensstoff nicht konkret übermitteln, sondern im unterhaltenden und erbauenden Sinne dem Volke nahebringen. Aber bieten die babylonischen Texte wirklich keinen Anhalt für die Bestätigung des Systems? Selbst wer die Texte nur philologisch behandelt, kann sich doch gegen die Tatsachen nicht dauernd verschließen. Wir fragen[1]:

1. Ist es kein keilinschriftlicher Anhalt für das System, wenn die astrale Trias fast auf jedem Monumente zur Darstellung kommt, teils um Sonne, Mond und Venus (abgesehen von den anderen astralen Bildern, die sich teilweise noch der Deutung entziehen) als Schwurzeugen für den Inhalt der Urkunde, teils als Leiter und Beobachter dessen, was unter ihnen geschieht, darzustellen?

2. Ist es kein keilinschriftlicher Anhalt, wenn die Taten der alten Könige Sargon und Naramsin unter Angabe der einzelnen Omina, unter denen sie geschehen sind[2], überliefert werden? Wenn jede wichtige Unternehmung vom himmlischen Vorzeichen abhänig gemacht wird?

3. Ist es kein Beweis für die Neigung zu astralmythologischem Einschlag in die Geschichtsdarstellung, wenn die Kindheitsgeschichte babylonischer und assyrischer Könige in mythisches Gewand gehüllt wird, um den König als Inkarnation der im Kreislauf der Zeiten erwarteten himmlischen Errettergestalt darzustellen[3], wenn ferner Sargon mitten in historischem Zu-

---

[1]) Zu den urkundlichen Nachweisen im einzelnen s. ATAO[2] 1 ff.

[2]) Selbst wenn es sich zunächst um Omina der Leberschau handelt, wie M. Jastrow vermutet, so gilt doch die Leber als eine Widerspiegelung des Himmelsbildes, das den „Weg der Götter“ zeigt.

[3]) Gudea, Sargon, Asurnaṣirpal, Merodachbaladan II., Asurbanipal,

sammenhange sich als den Anfänger eines neuen Weltenjahres darstellt (350 Könige — Zahl des Mondkreislaufs — hätten vor ihm regiert), wenn Sanherib, der ein neues Zeitalter inaugurieren[1] wollte, als Adapa, als eine Neuerscheinung des Urmenschen bezeichnet wird?

Übrigens ist die Erkenntnis der astralen Philosophia orientalis durchaus nicht neu. Es hat zu allen Zeiten vereinzelte Geister gegeben, die im Zusammenhange mit der Astronomie und Astrologie die Überlieferungen der alten Weltanschauung in ihrer Einheitlichkeit erkannt haben[2]. Im Altertum handelte es sich um ein Geheimwissen, das in der Tempellehre gepflegt wurde und durch die Mysterienkulte in weitere Kreise getragen wurde. Ein großer Teil der späteren klassischen Überlieferung steht unter dem Einfluß des Euhemerismus, der ohne Einblick in jene Zusammenhänge vom Standpunkte des Rationalismus der griechischen Philosophie aus jene alten Überlieferungen erklärte[3]. Sie verschloß sich in ihrer Art dem Verständnis ebenso, wie es die moderne Auffassung tut, wenn sie

Cyrus, s. Babylonisches im N. T. 27 f. 29 f. ATAO [2] 71, 410 ff. vgl. H. Zimmern KAT [3] 380 ff.

[1]) ATAO [2] 71. Zu Sanherib-Adapa, s. Winckler, Forschungen III, 300. Die Sargon-Aussage findet sich auf Cyl.-Inschr. Z. 45 (Keilinschr. Bibl. II, 47) und in Parallelen. K. 270, 1 a heißt es in einer Inschrift Asurbanipals, des Enkels Sanheribs: „Assur [sprach] im Traume zum Großvater des Königs, meines Herrn abkallu: der König, der Herr der Könige, ist der Enkel des abkallu und Adapa."

[2]) Athanasius Kircher, Dupuis, Nork etc., auf die von unsrer Seite oft hingewiesen worden ist.

[3]) Zuweilen hat man bei antiken Erzählern den Eindruck, daß sie den Sinn des (astral-)mythologischen Einschlags sehr wohl kennen, und man liest zwischen den Zeilen ihren Gedanken: „Das beste, was man wissen kann, darf man den Buben doch nicht sagen." Plutarchs Ansprache an Sossius Senecio, den Adressaten seiner Theseus-Schrift, ist nicht ohne feinen Humor (er war Apollo-Priester gewesen und mochte die Zusammenhänge wohl kennen):

> ‚Es wäre freilich zu wünschen, daß das Mythologische sich mit Hilfe der Kritik gänzlich absondern ließe und die Gestalt der Geschichte annähme. Sollte es sich aber trotzig gegen die Glaubwürdigkeit sträuben und sich mit der Wahrscheinlichkeit durchaus nicht vereinigen lassen, so hoffe ich, daß die Leser billig genug sein werden, die Erzählung so entfernter Begebenheiten mit Nachsicht aufzunehmen.'

von ihrer eigenen Weltanschauung aus jenes astrale Weltbild nicht versteht. Es ist die Auffassung der Philosophie des 19. Jahrhunderts und die Gedankenwelt der

„. . . . . . klugen Leute,
Die Gott und Welt und was sie selbst bedeuten,
Begriffen längst mit Hegelschem Verstande."

Allerdings hat es seine Gründe gehabt, wenn jene Art der mythologischen Forschung, wie sie in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufgekommen war, in Mißkredit gekommen ist. Seit dem Zeitalter der ersten sprachwissenschaftlichen Entdeckungen hatte eine weitgehende Etymologisierungssucht, die weit über die mögliche Kenntnis hinausging, und vor allem der naive Fehler, in jedem neu zugänglich gewordenen kulturellen und ethnologischen Gebiete, wie sie allmählich bekannt wurden (Indien, Ägypten), die Urheimat jener Gedankenwelt zu finden, wohlfeile Veranlassung gegeben, das unbequeme Problem in bequemer Weise beiseite zu schieben. Demgegenüber hat die Ethnologie die Notwendigkeit betont, die Völker aus sich selbst zu begreifen, aber auch über die Grenzen sprachlicher Trennung hinüberzugreifen, wie sie die Philologie und Sprachwissenschaft in Verfolgung ihrer Taktik gezogen hatten. Dem Nichteingeweihten wird es nun scheinen, als hätte der panbabylonische Gedanke eine große Ähnlichkeit mit dem soeben geschilderten Fehler der ersten sprachwissenschaftlichen Begeisterung. Es ist oft auseinandergesetzt worden, worin er sich davon unterscheidet. Es handelt sich nicht um eine babylonische Turmpolitik. Die Heimat des astralen Grundgedankens aller Weltauffassung kann nur dort gefunden werden, wo die Heimat der Astronomie aller Menschheit ist und wohin alle astronomischen Überlieferungen und Andeutungen weisen[1]. Nur der Nachweis eines andern Erdenflecks als Heimat der Astronomie kann den Namen der „panbabylonischen" Idee ändern. Der astrale Charakter wird der ersten und einzigen geschlossenen Weltanschauung, die die Menschheit bis jetzt gehabt hat, bleiben.

Daß die astrale Weltanschauung gewandert ist und sich überall auf dem Erdball feststellen läßt, ist ein Ergebnis empi-

[1]) Vgl. S. 33. Von hier aus sind die Ideen der Himmels- und Kalendermythologie gewandert. Wenn man in Indien oder Ägypten das Ursprungsland

rischer Untersuchung, von dem sich jeder Mythenforscher immer mehr überzeugt. Durchaus bedeutungslos ist dafür die Frage, ob wir mit unsern bisherigen Vorstellungen von der kulturellen Entwicklung der Menschheit und von den Möglichkeiten und Bedingungen einer solchen Wanderung uns eine Vorstellung machen können. Es ist uns von Wichtigkeit, dies hervorzuheben angesichts der Stellungnahme Wilhelm Wundts zur „Wanderhypothese" in seiner Völkerpsychologie II, Mythus und Religion 1. Teil S. 566ff. Wundt sagt:

> Die Wanderhypothese habe von Haus einen rationalistischen Zug, denn sie hänge eng mit jenen Vorstellungen der Aufklärungszeit von einer irgend einmal durch Priesterweisheit vermittelten Erfindung zusammen, mit der sich dann leicht die weitere Vorstellung verbinden kann, eine solche Erfindung sei ein einziges Mal an einem bevorzugten Punkte der Erde geschehen, um von da aus über die ganze Menschheit sich auszubreiten. So liege denn in dieser Hypothese immer zugleich das Eingeständnis, daß der Mythus und demzufolge auch die Religion aus den allgemeinen Eigenschaften der menschlichen Natur nicht zu begreifen seien. Man müsse zugeben, daß die geschichtlichen Zeugnisse für sich allein die Hypothese, alle Mythen und Religionen seien dereinst in vorhistorischer Zeit von einem einzigen Ursprungszentrum ausgegangen, durchaus nicht unmöglich erscheinen lassen, falls nur eine solche Hypothese psychologisch möglich sein sollte. Aber wenn etwas als Tatsache feststehe, so sei es in der Tat dies, daß die Eigenschaften der menschlichen Phantasie und die Gefühle und Affekte, die das Wirken der Phantasie beeinflussen, bei den Menschen aller Zonen und Länder in den wesentlichsten Zügen übereinstimmen, und daß es daher keiner alle Grenzen möglicher Nachweisung weit überschreitenden Wanderhypothese bedarf, um die Ähnlichkeit gewisser mythologischer Grundvorstellungen zu erklären.

Was Wundt vorschlägt, deckt sich in der Hauptsache mit der Bastianischen „Völkeridee"[1]. Die neue Auffassung hat ihren

---

fand, so war das also eine relativ richtige Fährte. Wir werden S. 28 ff. beispielsweise an der ägyptischen Religion zeigen, wie wichtig diese Erkenntnis ist. Für Ägypten kommt noch hinzu, daß es für die klassische Welt die Übermittlerin orientalischer („babylonischer") Weisheit gewesen ist.

[1]) Die folgenden Ausführungen, die in der 1. Auflage geschrieben waren unter der Annahme, es solle durch Wundts Ausführungen auch der Babylonismus getroffen werden, finden ihre Einschränkung, soweit sie sich auf Prof. Wundts persönliche Anschauung über diese Dinge beziehen, durch den kleingedruckten Einschub S. 21 f. Sie sind in der 2. Auflage stehen geblieben, weil sie u. E. ihre allgemeine Giltigkeit behalten.

Standpunkt gegenüber der Völkeridee von Anfang an betont[1]. Von ihr und im Widerspruch zu ihr ist sie ausgegangen in ihrer Entwicklung durch Schüler und Verehrer Bastians. Die Gemeinsamkeit gleicher Vorstellungen aus gleichen allgemein menschlichen Voraussetzungen kann stets nur den Grundgedanken betreffen, kann aber unmöglich zur Durchbildung einer ganzen Gedankenwelt führen, die bis in die kleinsten Details hinein wie ein mathematisches Rechenexempel und das Räderwerk einer Uhr nicht nur im Gedanken, sondern auch im Ausdruck übereinstimmt. Es ist stets betont worden, daß es sich bei diesen Mythologien um eine Gedankenwelt handelt, die oft weit über dem Kulturniveau steht, auf dem sich die Völker befinden, bei denen wir sie feststellen müssen[2]. Wenn Wundt von den ‚Grenzen aller möglichen Nachweisung' spricht, so setzt das die von uns bekämpfte Vorstellung voraus, als wäre die moderne Geschichtskenntnis ausreichend, um schon eine annähernde Vorstellung von der Kulturentwicklung der Menschheit zu gewinnen. Die Ethnologie zeigt, daß Völkerwanderungen Teile des Erdballs miteinander verbunden haben, deren Wege und Mittel dem modernen Verstande durchaus unfaßbar sind[3]. Es ist von Anfang an betont worden, daß mit den gangbaren Begriffen von Weltgeschichte und Altertum gebrochen werden muß. Was sind schließlich die fünftausend Jahre, die wir kennen, in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte. Die Annahme von Verbindungen und Beziehungen zwischen den Völkern wird erwiesen durch das Auffinden zweier zusammenpassender Bruchstücke desselben Gegenstandes, gleichviel ob man das Individuum kennt, das sie von einem Ort zum andern gebracht hat. Die Nachweisung ergibt sich für uns aus den Tatsachen, die Tatsachen hängen nicht umgekehrt von dem erbrachten Nachweis ab. Was nun ferner Wundts Voraussetzung anlangt, die Wanderhypothese hinge mit der Vorstellung von einer uranfänglichen Ideenerfindung durch Priesterweisheit zusammen, so

---

[1]) Vgl. Winckler, Die Babylonische Kultur, S. 6; OLZ 1904. Sp. 95. Vgl. ferner ATAO², S. 4 f.

[2]) S. 22 ff.

[3]) Dies gilt vor allem von den Kulturvölkern. Richthofen, China I, 404 ff., fand astronomische Lehren in China, die auf Babylon als Ursprungsland wiesen und sagte: „Wir stehen hier vor einem der merkwürdigsten Probleme, welche uns die Vorgeschichte in bezug auf gegenseitigen Verkehr der Völker bietet."

hätten wir zunächst einzuwenden, daß jene Vorstellung auch auf einer dem rationalistischen Denken sehr fernliegenden, entgegengesetzten Voraussetzung ruhen könnte. Aber wir möchten uns überhaupt nicht auf eine Erklärungsform festlegen. Wir begnügen uns mit der Feststellung des Tatbestandes und verzichten vorläufig, bis dieser Tatbestand in allen seinen Teilen klar erkannt sein wird, auf jegliche Erklärung der Tatsache.

Professor Wundt hat die Freundlichkeit gehabt, auf die vorstehenden Bemerkungen sich brieflich zu äußern. Ich darf folgendes den Briefen entnehmen und mitteilen:

1. Bei der oben zitierten Wanderhypothese in Wundts Völkerpsychologie ist nicht der Babylonismus, sondern die an die Romantik sich anschließende Hypothese vom Ursprung aller Religion und Mythologie aus einem Zentrum gemeint, wie sie Julius Braun um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in seiner „Naturgeschichte der Sage" vertrat. Die panbabylonistischen Anschauungen habe Wundt nicht zu der abzulehnenden Wanderhypothese gezählt, weil in ihnen zwar gewisse Tendenzen im Sinne einer einheitlichen Ursprungstheorie vorhanden, aber doch nicht in gleichem Grade zur Herrschaft gelangt seien, wie dies von den erwähnten Formen der „Wanderhypothese" gesagt werden könne.

Wie die einseitige „Wanderhypothese", so halte er aber auch die einseitige Hypothese Bastians von einem überall verbreiteten „Völkergedanken" mit Ausschluß der Einflüsse der Übertragung für nicht minder undurchführbar. Speziell für das Gebiet der Naturmythologie glaube er nur im allergeringsten Maße an eine solche Gemeinsamkeit mythologischer Entwicklungen. Dagegen sei er geneigt, gerade auf diesem Gebiete weitgehende Wanderungen mythologischer Motive teils als wahrscheinlich, teils als erwiesen anzunehmen. Der größte Teil der von mir geltend gemachten Beziehungen des babylonischen Astralmythus zu andern altorientalischen Mythen und Sagen gehöre danach für ihn nicht zur „Wanderhypothese", sondern zur tatsächlich nachweisbaren Mythenverbreitung. Das einzige Kriterium historischer Wanderungen irgend welcher Vorstellungen scheine ihm hier wie überall der der nur singulären Entstehungsmöglichkeit zu sein. Er halte es aber für unzweifelhaft, daß das Kalendersystem Alt-Babylons in seiner Verwebung mit der Himmelsmythologie einen singulären Ursprung hat.

2. Prof. Wundt schlägt vor, die Begriffe Panbabylonismus und Babylonismus in dem Sinne zu scheiden, daß man unter Panbabylonismus nur eine solche Anschauung versteht, die alle Mythologie von Babylon herleitet; unter Babylonismus dagegen die Anschauung, daß alle Kulturvölker der Alten Welt und wahrscheinlich indirekt auch einige der Neuen Welt Einflüsse von Babylon aus empfangen haben.

Unterscheide man so, dann halte Professor Wundt den Babylonismus für berechtigt und erwiesen, den Panbabylonismus hingegen ange-

sichts der ethnologischen Tatsachen für ebenso unhaltbar wie die früheren einseitigen Wanderhypothesen, die Ägypten oder Indien zum alleinigen Ursprungsort der Kultur gemacht haben. Denn wenn z. B. auch, wie oben zugestanden, das Kalendersystem Alt-Babylons in seiner Verwebung mit der Himmelsmythologie einen singulären Ursprung habe, so halte er es nicht für berechtigt, zu schließen, astralmythologische Vorstellungen seien überhaupt nur einmal auf der Erde und ausschließlich im Zusammenhang mit diesen Anfängen einer astronomischen Wissenschaft entstanden. Einer solchen Annahme scheinen ihm die zahlreichen Elemente eines Naturmythus bei Völkern der Alten und der Neuen Welt, die von solchen Spuren babylonischer Astronomie nichts erkennen lassen, zu widersprechen. Auch einzelne Trümmer, wie z. B. die Plejadenvorstellungen, könnten versprengt bei primitiven Völkern vorkommen, ohne daß damit eine Einwirkung des ganzen Kalendersystems anzunehmen sei.

Wir haben zu dieser höchst dankenswerten Klarstellung von unserm Standpunkte aus zu sagen:

Wir würden also unsrerseits den Nachweis zu liefern haben, daß es bei den Völkern der Alten und Neuen Welt keinen Naturmythus gibt, der nicht die Spuren jener Kalendermythologie aufweist, für die Wundt selbst das Merkmal des singulären Ursprungs zugibt. Wir würden z. B. auch zeigen müssen, daß hinter der Plejadenvorstellung, wie sie beispielsweise im australischen Märchen scheinbar ganz unvermittelt auftaucht[1], die Spur eines gewiß längst verschollenen „wissenschaftlichen" Systems sich verbirgt[2]. Wenn der Nachweis gelingt, so würde Prof. Wundts Widerspruch gegen den „Panbabylonismus", wie wir ihn verstehen, hinfällig sein. Wir glauben auf dem Wege zu sein, diesen Nachweis erbringen zu können. Ich sage, der „Panbabylonismus", wie wir ihn verstehen, würde dann zu seinem Rechte kommen[3]. Denn einen Panbaby-

---

[1]) Ein andres Beispiel würde die Betonung des 7. Tages bedeuten bei Negervölkern, die sich in ihrer gegenwärtig nachweisbaren Mythologie gar nicht um den Himmel kümmern.

[2]) Sieben Plejaden, obwohl man nur sechs sieht, als Gegenstück zu den fünf Hyaden, vgl. S. 26. Selbstverständlich kann im einzelnen Falle einmal eine zufällige Versprengung eines dem „System" angehörenden Motivs vorliegen; unter Umständen kann es sich auch um einen bewußten oder unbewußten Zusatz eines „gebildeten" Nacherzählers handeln. Aber dergleichen kommt außer Betracht, wenn es sich um eine Fülle von Australmotiven handelt, wie z. B. bei den südamerikanischen Völkern, deren Mythen und Märchen Ehrenreich gesammelt hat, s. S. 15.

[3]) Wir geben uns freilich keiner Täuschung darüber hin, daß auch dann noch unsre Auffassung von der des berühmten Völkerpsychologen in entscheidenden Punkten abweichen würde. Für Wundt ist der Mythus die Quelle der Religion, von unserm Standpunkte aus erscheint der Mythus in seinen Grundideen (die in kraft der Völkeridee millionenfach

lonismus in dem durch Professor Wundt oben von Babylonismus getrennten Sinne vertreten auch wir nicht. Das muß immer wieder nachdrücklich hervorgehoben werden, vgl. S. 18. Es ergibt sich auch aus den folgenden Sätzen, mit denen nun der unterbrochene Text der 1. Auflage dieser Broschüre fortfährt:

Vorausgesetzt nämlich, daß die Ausbreitung einer geschlossenen Weltanschauung von einem Ursprungszentrum aus feststünde — sagen wir gleich, die Ausbreitung der astralen Lehre von Babylon aus — so würde immer noch zu unterscheiden sein zwischen einer etwa anzunehmenden Ideenwanderung von Urzeit her vor einer vorausgesetzten Trennung der Rassen, und solchen Ideenwanderungen, die auf irgendwelchem geistigen Kontakte der Völker in verhältnismäßig historischen Zeiten ruhen, deren Wirkungen wir beobachten können und für die Analogien in der uns bekannten Weltgeschichte vorliegen. Wenn wir von Panbabylonismus reden und von panbabylonischer Weltanschauung, so meinen wir das zunächst nur in dem zweiten Sinne, also im Sinne eines nachweisbaren geistigen Kontakts, der in verhältnismäßig historischer Zeit zum mindesten den größten Teil der Völkerwelt berührt hat.

Über die Urzeit des Menschengeschlechts können wir keine wissenschaftliche Aussage machen. Vielleicht könnte man in dem durch die ganze Welt hindurchgehenden optimistischen Dualismus, dem der Kampf zwischen Licht und Finsternis in Raum und Zeit zugrunde liegt, die Mythologisierung eines religiösen Gemeinbesitzes aus der Urzeit finden[1]. Die Mythen der Völker, die auf der dualistischen Idee ruhen, variieren in der Tat zahllos je nach Rasse und Klima, nehmen aber allenthalben ihre Ausgestaltung aus den Erscheinungen des gestirnten Himmels[2],

---

variiert und appliziert erscheinen je nach Rasse und Kulturstand) als Materialisierung, ins sinnlich Wahrnehmbare übertragene Weltanschauung, hinter der „Wissen“ steht. Für Wundt ist das der empirischen Forschung als primitiv sich Darbietende (z. B. Märchen als primitive Form des Mythus) auch logisch bezw. historisch primitiv, für uns bleibt die Frage offen, ob diese primitiven Formen nicht auch Verschrumpfungen, Dekadenzen sein könnten.

[1]) Vgl. Stucken, Astralmythen S. 615: „Nicht polytheistisch ist der Urmythus, sondern dualistisch“.

[2]) Es ist bekannt, daß „Naturvölker“, die kaum eine Hütte zu bauen vermögen, am gestirnten Himmel genau Bescheid wissen. Wenn man von einzelnen Naturvölkern behauptet, sie hätten kein Interesse für die gestirnte Welt, so ist dies Urteil mit Vorsicht aufzunehmen. Unsre Kenntnis

oder aus den mit diesen Kreislauferscheinungen zusammenhängenden Erscheinungen des Naturlebens[1].

Wenn wir bei den Mythologien der Völker von Panbabylonismus sprechen, so denken wir aber nicht an unkontrollierbare urzeitliche Anfänge, sondern an geschichtliche, nachweisbare Vorstellungskreise, bei deren Ausprägung es sich um tiefsinnige Ideen handelt, die häufig geradezu im Widerspruch zu der vorgefundenen Kulturstufe des betreffenden Volkes stehen und deren Ausgestaltung und Begründung im letzten Grunde nur auf wissenschaftlichen Beobachtungen und Berechnungen ruhen kann, die sich aus dem Völkergedanken ebensowenig erklären lassen würden, wie etwa die Entstehung der Differenzialrechnung zugleich in den Köpfen von Leibniz und Newton. Wenn z. B. in der Mythologie eines Volkes die Erscheinung der Plejaden (Siebengestirn in hundertfältigen mythologischen Gestaltungen) eine allenthalben sich findende Erwartung einer neuen Zeit zum Ausdruck bringt, so kann das nur auf einer Lehre be-

---

der einzelnen Naturvölker ist noch lückenhaft. Anderseits ist es sehr leicht möglich, daß hier und dort die astrale Grundlage völlig vergessen ist und daß in den Mythen nur noch die Erscheinungen des von den Gestirnen abhängigen Naturlebens betont werden. Insbesondere wird diese Verschiebung unter den Rassen und Völkern zu erwarten sein, denen das Klima die Beobachtung des gestirnten Himmels verschließt oder erschwert, z. B. bei den germanischen Völkern. Wenn die uns hier vorliegenden Mythenreste den gestirnten Himmel vernachlässigen, so beweist das nichts für das Fehlen der astralen Grundlage. Das Weltbild und die Weltzeitalterlehre setzt auch hier den Kreislauf voraus, der aus der gestirnten Welt abgelesen wird.

[1]) Dabei bringt die Mythologisierung der finstern Macht, bezw. der finsteren Hälfte des Kreislaufs eine religiöse Unterströmung mit sich, die sich als „Aberglaube" selbst durch die im Christentum sich darstellende Vollendung der Religion nicht überwinden ließ. Auch dieser „Aberglaube" ist dualistisch und zwar wiederum im optimistischen Sinne, wie die Ausprägung im Kultus zeigt: der schwarzen Magie steht eine weiße Magie gegenüber. In das Gebiet dieser Unterströmung gehört alles das, was die Religionsgeschichte Animismus und Polydaemonismus etc. nennt; es sind das nicht niedere Stufen oder Vorstufen einer religiösen Entwicklung, sondern Unterströmungen der eigentlichen Religion, die überall dreierlei zeigt: eine gewisse monotheistische Neigung, ferner ein Bewußtsein von einer im guten Sinne den Willen des Menschen einschränkenden höhern Macht, und irgendein Bewußtsein davon, daß es hinter dem Tode eine Fortexistenz gibt.

ruhen, für deren Entstehung ein bestimmtes astronomisches Zeitalter vorausgesetzt werden muß, das wir sehr wohl kennen. Denn die Plejaden, die zum Tierkreisbilde des Stieres gehören, können als Frühjahrsgestirn nur infolge Berechnung aus einem bestimmten Zeitalter heraus gelten und infolge von Übertragung einer ganzen Reihe anderer astronomischer Beobachtungen. Der überall verbreitete Plejadenmythus beweist also, daß in einer bestimmten Zeit von einem bestimmten Zentrum aus die Welt von einer geistigen Strömung überflutet worden ist, die unter den Rassen und Völkern bestimmte Mythen als Ausdruck einer bestimmten Götterlehre ausgestaltet hat. Die bestimmte Zeit kann nur die sein, in der die Sonne nach Frühlingsanfang die Plejaden bedeckte,[1] also das Stierzeitalter; das bestimmte Zentrum kann nur Babylon sein, das singuläre Ursprungsland des Kalendersystems. Eine solche Strömung reicht bei einigen Völkern in eine für uns noch prähistorische Zeit zurück, bei anderen in eine für unsre Kenntnis geschichtliche Zeit. Sie mag bereits verwandte Ideen vorgefunden haben, mögen diese nun auf dem Völkergedanken beruhen (Anwendung des dualistischen Gedankens auf weißen und schwarzen Mond, Mondflecken, Mondfinsternisse, Sonnenwenden etc.) oder auf noch älteren, allmählich dekadierten Ideenwanderungen. Hierdurch findet die Diskrepanz gewisser Religionsformen mit den hinter ihnen stehenden Ideen, wie sie z. B. Cicero in seinem Buche über die Natur der Götter bei den Ägyptern verspottet, ihre Erklärung.

Als Beispiel einer solchen sicher von Babylon ausgehenden Ideenwanderung sei die oben bereits berührte Kreislauflehre, die vom Tierkreisbild des Stieres ihren Ausgang nimmt, noch näher betrachtet.

Wie oben beschrieben wurde, stellt der Tierkreis[2] als die Bahn, auf der Sonne, Mond, Venus und die vier anderen Planeten laufen, das Zifferblatt der Weltenuhr dar. Die kleinen und großen Zeitabschnitte sind vor allem durch die Mond-

---

[1]) Man rechnet 40 Tage vom scheinbaren heliakischen Untergang bis zur Sichtbarwerdung der Plejaden. Diese 40 Tage verkörpern die Zeit der Äquinoktialstürme, die dem Frühlingsanfang folgen, vgl. z. B. Hesiod, Erga 383 ff., den babylonischen Siebengestirn-Mythus IV R 5 u. s. f.

[2]) Zum altbabylonischen Ursprung des Tierkreises vgl. S. 51, Anm. 2.

stationen[1] und durch die „Häuser" der Sonnenbahn dargestellt. Der gemeinsame babylonische Ursprung der Mondstationenreihe, der uns bei Chinesen, Indiern, Arabern in charakteristischen Ausprägungen begegnet und zwar so, daß eine gegenseitige Abhängigkeit sehr unwahrscheinlich ist, ist bereits 1840 von Stern in seiner Besprechung von Idelers Chronologie der Chinesen und dann von Weber behauptet worden[2]. Wenn auch die inschriftlichen Bruchstücke, die bisher auf keilinschriftlichem Gebiete untersucht werden konnten, die Mondstationenreihe für Babylonien noch nicht vollständig erwiesen haben[3], so hat doch der Astronom und Assyriolog Kugler den Zusammenhang der griechischen, arabischen, indischen und chinesischen Astronomie mit jener in Babylonien zur Evidenz erhoben. Nun ist weiter zu konstatieren, daß in den genannten Ländern einer der Ausgangspunkte der beiden großen Zeiger, die Frühjahrstagesgleiche, die als erste Mondstation und als Ausgangsstation der neuen Sonnenbahn gilt, rechnerisch überall mit einem Gestirn im Stier zusammenfällt. Bei Arabern, Indern und Chinesen bilden die im Stier liegenden Plejaden die erste Mondstation und der Skorpion die vierzehnte Mondstation[4]. In China speziell sagen die Kommentatoren der Han-Dynastie (seit 200 v. Chr.), der Frühlingspunkt liege in Mao (η der Plejaden), in der gleichnamigen Mondstation. Derselbe Stern heißt in der brahmanischen Astronomie Krittikâ und beginnt dort ebenfalls die Reihe der Mondstationen im Frühlingspunkt.

---

[1]) Ursprünglich doch wohl 24 nach der Einteilung zu 480 Grad; Bei 27 oder 28 (so die 27 oder 28 vedischen naxatra, die 28 chinesischen hsiu, die im Schu-King auf den mythischen Kaiser Jao zurückgeführt werden, die 28 manâzil al-kamar bei den Arabern, s. Koran Sure 10, 5; 36, 39).

[2]) Stern in Göttingische Gel. Anz. 1840, 2027 ff.; Weber, Berl. Ak. d. Wissensch., phil. Kl. 1860 u. 61; vgl. ATAO [2] 12; Ginzel, Handb. der Chronologie (Leipzig, Hinrichs 1906) I, 76 f., dem wohl die übrigens bedeutende Arbeit Sterns entgangen ist. Ginzel verlegt die Entstehung der Mondstationen in die ersten Zeiten chronologischer Elemente, also in vorhistorische Zeiten, und hält ebenfalls Babylonien für das Ursprungsland.

[3]) Vgl. aber die entscheidenden Nachweise Hommels, Aufsätze und Abhandlungen S. 408 ff. 424 ff. Zum Alter der Tierkreisbilder s. S. 51, Anm. 2.

[4]) Die Stationen sind verschieden weit entfernt; aber Plejaden und Skorpion teilen die Bahn wirklich in zwei Hälften.

Und der Mythus von Rohini (Rohini ist als Morgenstern = Aldebaran, dem größten Stern der ebenfalls zum Stier gehörigen Hyaden) nennt Rohini das Weib des Mondes, setzt also ebenfalls eine Zeit voraus, in der Aldebaran wirklich die Reihe der Mondstationen eröffnete. Diese Zeit ist aber das Stierzeitalter (Frühlingspunkt der Sonne im Stier), das rechnerisch ungefähr von 3000 v. Chr. an einsetzte[1], und das durch Sargon und durch die Hammurabi-Dynastie zur Geltung gebracht wurde (Zeitalter Marduks und Babylons). So können wir also die Zeit bestimmen, in der die Lehre entstanden ist, die z. B. in Arabien, China, Indien noch nach Jahrtausenden dem Kreislaufsystem zugrunde liegt, obwohl sie längst nicht mehr stimmte. Es ist die Lehre von Babylon, die sich um 2800 v. Chr. geltend machte im Gegensatz zu einer älteren euphratensischen Lehre, die mit den Zwillingen als Ausgangspunkt rechnete. Auch diese ältere Lehre wird übrigens einen geistigen Kontakt im Völkerverkehr geschaffen haben. Die Spur davon finden wir z. B. in dem Dioskurenmythus, der die Geschichtsanfänge umrankt[2].

---

[1]) Innerhalb ca. 2200 Jahren (alle 72 Jahre einen Grad) rückt der Frühlingstagesgleichenpunkt der Sonne um ein Tierkreisbild weiter nach Osten. Dem Stier gehen die Zwillinge voraus und es folgt ihm der Widder. Jetzt ist er bereits über die Fische hinaus, unser Kalender hat im Widderpunkt die alte Rechnung, mit der der ptolemäische Kanon begann, bekanntlich erhalten. Eine Übersicht über die astronomischen Zeitalter bietet ATAO [2] 62 ff.

[2]) Vielleicht auch im römischen Kalender, der mit seinem Januar (Janus-Mond stellt die Zwillinge dar) als ersten Monat die Jahresuhr um 2 Nummern zurückstellt (e i n e Nummer rückwärts würde dem Stierzeitalter entsprechen), obwohl er mit der Bezeichnung Dezember als letzten Monat (Quinctilis—Dezember 7.—12. Monat) zu erkennen gibt, daß der Jahresanfang im 3. Monat liegen müßte (entsprechend dem Widderzeitalter bei Einführung des Kalenders), vgl. Winckler F. II, 370 ff. III, 289, ATAO [2] 66. Im neubabylonischen Kalender (Widderzeitalter) nimmt der Monat Siwan, der dem als „Zwillinge" bezeichneten Mondgott heilig ist, die dritte Stelle nach Frühlingsanfang ein; die Weltzeitalteruhr muß also zweimal gerückt sein.

Der Alte Orient und die ägyptische Religion.

Dem hier folgenden Kapitel liegt die Absicht zugrunde, eine Probe auf das Exempel zu machen. Es soll gezeigt werden, daß die hinter der ägyptischen Religion stehende Ideenwelt nichts anderes ist als einer der Dialekte der Sprache des Geistes, für die der Name Panbabylonismus von uns akzeptiert worden ist.

Wir schließen unsre Betrachtung an das vor zwei Jahren erschienene Buch über die ägyptische Religion von Adolf Erman an[1]. Vor dem Erscheinen des Ermanschen Buches wäre die folgende Betrachtung nicht gut möglich gewesen. Auf keinem andern Gebiete der Religionsgeschichte ist es für den Nichtfachmann so schwer, selbst unter Zuhilfenahme guter Übersetzungen sich zurecht zu finden, wie auf dem Gebiete der ägyptischen Götterlehre. Das inschriftliche Material ist unübersehbar groß und die Auslegungen und Übersetzungen gehen oft weit auseinander. Ermans Buch zeichnet ein Bild der ägyptischen Religion, „wie es sich ihm nach dreißigjähriger Beschäftigung mit den Denkmälern darstellt". Der Wert des Buches liegt m. E. in der Darbietung des Materials. In der Darstellung der Religion selbst ist der Verfasser, wie er selbst erklärt, gleich seinen Vorgängern nicht über „die erste Orientierung auf einem verworrenen Gebiete" hinausgekommen. Und doch hätte man mit den vorhandenen Mitteln weiter kommen müssen, wenn nicht die führenden Ägyptologen den Schlüssel zur Lösung des Rätsels der Sphinx achtlos beiseite geschoben hätten.

Die Ägyptologie entstand als Wissenschaft in der S. 18 charakterisierten Zeit, in der man unter dem Einfluß einseitiger

[1]) Handbücher der Kgl. Sammlung zu Berlin 1905. Der kleinere Teil der hier wiedergegebenen Ausführungen gibt unter mancherlei Abänderungen und Zusätzen einen Aufsatz wieder, den der Verfasser in der Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung vom 3. August 1906 veröffentlicht hatte.

philologischer Betrachtungsweise von der Ansicht ausging, die einzelnen Völker hätten eine getrennte, voneinander unabhängige Existenz führen können. Das landläufige Exempel dafür war China, dessen „chinesische Mauer“ gleichsam als Symbolum einer geistigen Sonderexistenz der Völker galt. Das Auftauchen des alten Ägyptens mit seiner scheinbar sonderbaren fremdartigen Kultur schien auch nicht dazu angetan, die Voraussetzung umzustoßen; Ägypten erschien als eine gesonderte Enklave der alten Welt. Inzwischen hat man umgelernt, und man hat den Geist dieser scheinbar separierten Kulturwelten begriffen. Insbesondere haben die Monumente gezeigt, daß die großen vorderasiatischen Bildungsvölker in lebendigstem Verkehr miteinander gestanden haben und daß sie eine einheitliche Kultur gehabt haben, ebensogut wie moderne occidentalische durch Sprachen getrennte Völker eine gemeinsame „europäische Kultur“ besitzen. Ägypten gehört zum vordern Orient. Die alte Geographie rechnet es übrigens zu Asien, nicht zu Afrika. Die Urkunden bezeugen den lebhaften Geistesaustausch zwischen den Reichen am Nil und am Euphrat. Aber die modernen geistigen Beherrscher Alt-Ägyptens wollen die Konsequenzen nicht ziehen[1]. Ihre Ägyptologie bildet in der

---

[1]) Vgl. die Sätze Benzingers S. 12 Anm. 4. Zu meinem Erstaunen finde ich eine abweichende Meinung bei Hub. Grimme (Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult, Paderborn 1907), der selbst das Material der altorientalischen Welt in seinen Arbeiten verwendet (vgl. Mohammed in Kirchheims Weltgeschichte in Charakterbilder). Er gibt in der Einleitung die Intensität der altorientalischen Kultur ausdrücklich zu im Sinne H. Wincklers, ist aber unsicher in Beurteilung der Wesenheit der Kultur des Orients. Insbesondere meint er, es sei überkühn, für ihre Entwicklung den gleichen Ausgangspunkt zu nehmen. Ihr Geistesleben lasse weder die Vorstellung einer ursprünglichen Gleichheit noch die einer späteren intimeren Annäherung aufkommen. Hub. Grimme ist wohl inzwischen die erste Auflage dieser Schrift zu Händen gekommen. Vielleicht überzeugt sie ihn davon, daß die allerdings vorhandene „Tendenz gegenseitigen Abstoßens“ nicht im Widerspruch zur Einheitlichkeit ihrer Geisteswelt steht, sondern daß diese sich berührenden und einander abstoßenden Gegensätze einem Grundgesetz der altorientalischen Weltanschauung entsprechen. Eine Verständigung ist freilich kaum denkbar, solange H. Grimme an der althergebrachten Vorstellung einer „semitischen Kultur“ festhält, die sich zwischen Ägypten und Altbabylonien (in verhältnismäßig später Zeit) eingeschoben haben soll. Wir kennen nur eine semitische Ausprägung altorientalischer Ideenwelt und Kultur.

Republik Wissenschaft einen Staat für sich. Seit Jahrzehnten gilt ihre Arbeit fast ausschließlich der philologischen Forschung. Das hat gewiß sein Gutes. Wir „Babylonier“ könnten an der entsagungsvollen Arbeitsmethode lernen. Aber diese Betonung der Philologie bringt die Nebenerscheinung mit sich, daß das abgegrenzte Sprachgebiet auch als abgegrenztes Kulturgebiet erscheint. Es ist Zeit, die Tore zu öffnen, die von Ägypten nach Babylon und von Babylon nach Ägypten führen[1].

Am Schlusse seiner Einleitung sagt Erman: „Es erscheint mir richtig, den ägyptischen Glauben so zu schildern, wie er einem unbefangenen Beobachter erscheint, der von den Theorien

---

[1]) Es sei hier ausdrücklich hervorgehoben, daß unter älteren Ägyptologen bereits einmal eine großzügige Betrachtungsweise zu finden gewesen ist. Vor allem ist hier hinzuweisen auf den genialen H. Brugsch. Auch die Werke von Victor v. Strauß und Torney haben fruchtbare Anregungen gegeben. Mit den Mitteln der modernen Orientkunde ist für eine Gemeinschaft der Anschauungen zwischen ägyptischer und babylonischer Kultur (und zwar in dem Sinne, daß die ägyptische Kultur ein Absenker babylonischer Kultur sei) seit langer Zeit Fritz Hommel in zahlreichen Schriften eingetreten, zuletzt Grundriß der Geographie und Geschichte des Alten Orients, I. Teil, München, Beck 1904 S. 108ff.; Memnon I, 80 ff. Bereits 1885 suchte er in seiner Geschichte Babyloniens den Nachweis zu führen (s. S. 13), „daß die babylonische Kultur älter ist als die ägyptische, ja daß letztere in ihren wichtigsten Erscheinungen sogar eine gewisse Abhängigkeit von der babylonischen zeigt“. Hommel hat in diesem Sinne auf verschiedenen Gebieten der babylonischen und ägyptischen Kulturwelt durchaus richtige Zusammenhänge gesehen. Wir weichen von seiner Betrachtungsweise insofern ab, als wir es für unzulässig halten, aus der Identität der Worte (Namen) die Identität der Begriffe zu erweisen. Unsre Auffassung bezweckt, den Inhalt der Begriffe aus der Vorstellungswelt der betreffenden Völker festzustellen und die gleichen Begriffe und Vorstellungen als gleich anzusetzen ohne Rücksicht auf die Identität der Worte. Auch kommt es uns bei der Gleichsetzung kultureller Vorstellungen und Einrichtungen nicht auf den Nachweis der Entlehnung in irgendwelcher historischen oder prähistorischen Zeit an, sondern auf den Nachweis der gleichen Geisteswelt, die hier wie dort gleiche Kulturwerte schafft. Ob Babylonien das „Ursprungsland“ ist, ist dabei zunächst gleichgültig, vgl. S. 33. Uns würde z. B. der von Hommel erbrachte Nachweis von der Identität der Stufenpyramide und des babylonischen Stufenturmes nicht als eine Entlehnung des einen aus dem andern, sondern als eine Ausführung desselben Grundgedankens interessieren. Die Behandlung dieses Problems lag den früheren Forschungen Hommels fern.

der modernen Religionswissenschaft nichts weiß. Der Leser wird daher weder etwas von Animismus noch von Fetischismus, noch von chthonischen Gottheiten, noch gar vom Medizinmann zu hören bekommen; wir wollen diese Dinge nicht in eine Religion hineintragen, die sich auch ohne sie verstehen läßt." Nun sind wir durchaus damit einverstanden, daß man die Religionsgeschichte mit eingetragenen Theorien verschont. Um so mehr ist man dann freilich erstaunt, in der Darstellung selbst solchen Hineintragungen zu begegnen[1]. So heißt es z. B.: „Weil die Urzeit sich den Wassergott als ein Krokodil und den Mondgott als einen Ibis gedacht hatte, werden diese Götter nun auch später oft so dargestellt und gedacht." Hier wäre die in der Einleitung vom Verfasser versprochene Reserve sehr am Platze gewesen. Abgesehen von dem „weil" — denn man fragt: „warum?" — wird hier Totemismus hineingetragen und zwar in die „Urzeit", von der wir doch nicht das geringste wissen. Die Theorie von einem „ursprünglichen" (ein sehr gefährliches Wort)[2] Totemismus geht übrigens bei Erman so weit, daß er von der kuhohrigen Hathor behauptet, der ursprüng-

[1]) Einmal (S. 98) scheint Erman sogar Kannibalismus vorauszusetzen bei Behandlung eines Textes, der, wie wir zeigen werden (s. unten S. 41. 64), in bizarrer Poesie eine tiefsinnige Idee zum Ausdruck bringt.

[2]) Vgl. v. Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients IV, S. 29 f.: In dem Worte „ursprünglich" ist der ganze Grund der Verschiedenheit der neuen Auffassung gegeben. Es handelt sich aber lediglich um die Verschiebung der Zeitgrenze, um eine andere Auffassung vom Alter der orientalischen Kultur und ihrer Lehre. Das System ist bereits in der ältesten uns bekannten historischen Zeit fertig, und die Aufgabe, die wir haben, ist zunächst, sein Wesen und seine Vorstellungen kennen zu lernen. Erst wenn dies geschehen, kann, wer will, über seine Entstehung spekulieren. Innerhalb der historischen Zeit gibt es kein „ursprünglich"... Wenn man glaubt, das Wesen einer Gottheit gefunden zu haben, so stellt sich meist von selbst das Wort „ursprünglich" ein. Geht man der Sache nach, so wird man stets finden, daß dieses „ursprünglich" keine Berechtigung innerhalb der historischen Zeit hat, daß das ganze System bereits in der ältesten Zeit besteht. Vgl. hierzu ferner Winckler, Forschungen III, 205: „....Wir stehen vorläufig noch zu sehr unter dem Einflusse unsrer alten Vorstellungen von Geschichte und Altertum, als daß wir nicht unwillkürlich, wenn wir einen festen Punkt gefunden haben, diesen als Ausgangspunkt der Entwicklung ansehen sollten. Alles, was wir in unsern Quellen finden können, gehört dem längst entwickelten und völlig durchgebildeten System an."

liche Kuhkopf habe zu dem „späteren“ Charakter nicht mehr gepaßt, darum habe man sich bei der Darstellung mit Kuhohren begnügt, wobei aber das breite freundliche Frauengesicht in seinem Ausdruck das Tier nicht ganz verleugne[1]! An anderer Stelle ist von der „Wolken-“ und „Gewitterschlange Apôphis“ die Rede. Es wird dabei eine Theorie eingetragen, die offenbar unbewußt von der innerhalb der germanischen Mythologie üblichen, aber eigentlich auch hier bereits überwundenen Betrachtungsweise entlehnt ist. In Wirklichkeit ist diese Schlange nichts anderes als die in der Mythologie der gesamten Welt als Schlange oder Drache verkörperte Unterweltsmacht, die z. B. bei den Babyloniern Tiâmat heißt.

Die Froschgestalten etc. S. 29 dürften nicht mit den Worten abgetan werden: „wie es sich für Wasserbewohner schickt“. In der altorientalischen Lehre sind Frosch und Kröte Repräsentant der männlichen und weiblichen Zeugungskraft, s. Winckler, MVAG 1901, 272, Forschungen III, 295 ff.

Der Frosch ist der Bringer des Frühlings und damit die Errettung im Kreislauf, also Kundgebung Marduks, babylonisch geredet; des Osiris, ägyptisch geredet. Man lese das erste der Grimmschen Märchen vom Froschkönig, der die goldene Kugel aus dem Brunnen holt (Brunnen = Unterwelt, goldene Kugel = Sonne) und sich dann als Königssohn offenbart. Hier ist in dem aus dem Orient kommenden Märchenstoff die alte Kalendermythologie deutlich erhalten. Übrigens hat Brugsch, Religion und Mythologie der Ägypter 158 hier schon im wesentlichen das Richtige gesehen und mit Recht auf Chairemon hingewiesen, nach dem der Frosch bei den Ägyptern die Anabiosis, die Wiederbelebung, bedeutet.

Also wir sind einverstanden damit, daß man das Eintragen der Theorie vermeidet. Wie aber, wenn eine religiöse Grundauffassung nachgewiesen werden könnte, die wirklich in der ägyptischen Religion steckt? Dann würde doch wohl die Heranziehung dieser Grundauffassung keine Eintragung bedeuten, man würde durch Ignorierung derselben sich das Verständnis der ägyptischen Religion versperren. Denn man muß doch wohl anerkennen, daß die verschiedenen Religionen sich unter ihren Göttergestalten etwas gedacht haben, und es ist dann doch Aufgabe der wissenschaftlichen Beschäftigung, diesen Ge-

---

[1]) Auch die Kuhhörner beweisen nicht Totemismus, sondern astralen Charakter. Es gibt zwar zwei verschiedene Darstellungen der Hörner, die eine erinnert direkt an die Gestalt der Mondhörner, die andere stellt wirkliche Kuhhörner dar. Aber die Stilisierung entscheidet nicht über den Sinn; die realistische Stilisierung darf nicht für Totemismus geltend gemacht werden.

danken nachzuspüren. Die bloße Beschreibung der Göttergestalten und der kultischen Handlungen ist die Voraussetzung dieses Zweckes, bleibt aber, wenn sie nicht unter diesen Gesichtspunkt tritt, völlig unzulänglich und unbrauchbar. Wir werden zu zeigen versuchen, daß in Ägypten wie überall die Grundauffassung in der Lehre zu suchen ist, die das Wirken der Gottheit in Beziehung zu dem gestirnten Himmel und zu den dem Laufe der großen Gestirne parallel laufenden Naturerscheinungen (Sommer und Winter, Samen und Ernte, Frost und Hitze, Tag und Nacht) setzte[1]. Diese Götterlehre begegnet uns in allen orientalischen Religionen. Wir nennen sie „babylonisch", weil sie im alten Babylon in verhältnismäßig ältester Zeit am klarsten entwickelt ist und allerdings auch deshalb, weil Babylon die Heimat der Astronomie ist. Sie liegt überall fertig vor, wo die ältesten Urkunden zu uns reden, und zwar in einer Weise, die nach den oben S. 18ff. entwickelten Grundsätzen es ausschließt, daß dieselbe Idee unabhängig an zwei Punkten der Erde (Völkeridee) entstanden sein könnte. Das letztere wäre ja zum Überfluß für zwei so benachbarte Kulturländer wie Ägypten und Babylonien von vornherein unwahrscheinlich. Diese astrale Lehre hat in den verschiedenen Zeiten und Völkern verschiedene Ausprägung gefunden, ihre Grundsätze sind in ungezählten Variationen praktisch angewendet worden. Die Variationen und Anwendungen ergeben für die oberflächliche Betrachtung scheinbar tiefgehende Unterschiede. So wird die in dem Totenkult der Ägypter liegende originelle Ausprägung der ägyptischen Religion ihren Grund in der Betonung einer bestimmten Grundidee haben (Ägypten ist für das System Unterweltsland, s. das nähere hierüber S. 42 ff.), die die ägyptische Welt in einen stark ausgeprägten Gegensatz zu Babylonien stellt.

Daß die ägyptische Götterlehre und speziell die Pyramidentexte astralen Charakter zeigen[2], hat in der neueren Mythen-

[1]) Vgl. jetzt Ed. Stuckens Formulierung, Astralmythen S. 165: „Der Astralmythus stimmt mit dem Vegetationsmythus überein. Saat und Ernte, Blühen und Welken, werden durch Feste gefeiert, doch ohne Kalender keine Feste, und ohne Sterne kein Kalender."

[2]) Man darf nicht ohne weiteres, wie es oft geschieht, von Glauben an Astralgötter reden. Die Astrallehre bedeutet lediglich die Darstellung der Götterlehre in astraler Form. Es ist von unsrer Seite stets

forschung meines Wissens zuerst Ed. Stucken in seinen Astralmythen betont[1]. Aber damit wurde nur von neuem aufgenommen, was eine vergessene Mythenforschung längst behauptet hatte: daß die Religionen des Orients samt und sonders auf der Sternkunde beruhen. Von der ägyptischen Religion wußte das überdies die Tradition des Altertums selbst. Eusebius sagt praep. ev. III: „Chaeremon und viele andere sahen bei den Ägyptern keine andern Götter als die sichtbare Welt, die Planeten und Zodiakalzeichen, die Sterne und das scheinbare Bild derselben. Diese wurden die Häupter und Wächter genannt, ihre Namen und Verrichtungen, ihr Auf- und Untergang wurde in Almanachen angezeigt.“ Und wenn die Alten sagten, daß Hermes (ägyptisch Thot), der zuerst die Bilder der Götter malte, mit der Schrift zugleich die Sternkunde erfunden habe, so verrät dies ein klares Wissen über den astrotheologischen Sinn der ägyptischen Mythologie.

Die Erkenntnis vom astralen Charakter der ägyptischen Religion hat sich neuerdings Bahn gebrochen. Die Arbeiten Hommels sind auch hier in erster Linie zu nennen, sofern sie unter den Gesichtspunkt unsrer Betrachtungsweise fallen[2]. Leb-

---

betont worden, daß die altorientalische Lehre die Gestirne nicht als Götter ansieht; — das ist nur die populäre Auffassung, die ähnlich wie volkstümlicher Heiligenkult zu verstehen ist, — sondern als die vornehmlichste Offenbarungsform (Materialisierung, Manifestation) des göttlichen Gedankens.

[1]) Innerhalb der älteren Ägyptologie hat vor allem Brugsch den astralen Charakter der Religion durchschaut. Die Schrift von Ullmann, „Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, besonders der Ägypter“, beurteilt das System der ägyptischen Weltanschauung im allgemeinen richtig in einer Zeit, die den „babylonischen“ Charakter noch nicht erkennen konnte.

[2]) Vgl. S. 30, Anm. 1. Der Nachweis vom Zusammenhang von Göttergenealogien etc. ruht bei Hommel vielfach auf philologischen Identifizierungen, denen wir uns nicht anschließen können (vgl. z. B. äg. Nun, = bab. Anu, voller Anun; äg. Tum entsprechend bab. An-Tum, wobei An Gottesdeterminativ sein soll; äg. Wšt-Isis, vielleicht entlehnt von einer älteren Form für Ištar etc.). Wir können deshalb auch nicht zugeben, daß in diesem philologischen Sinne „von der Erkenntnis der ursprünglichen Identität der ältesten babylonischen und ägyptischen Göttergenealogie der Anfang einer wirklichen vergleichenden Religionswissenschaft des alten Orients datiert“ (Grundriß S. 117). Dieser Anfang datiert vielmehr von der Erkenntnis des „babylonischen“ Weltsystems.

haft wurde die Frage auf dem Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Basel (Oktober 1905) erörtert. Einer der jungen Ägyptologen (Dr. B. Poertner) sprach über den „Sternkult und Tierkult bei den alten Ägyptern“. Der Referent führte auf Grund des Befundes besonders der Pyramidentexte aus, daß der Sternkult Ägyptens als Urerbe der eingewanderten Asiaten anzusehen sei, und wies auf den deutlichen Zusammenhang der Sonnenmythen Babylons und Ägyptens hin. Der Tierkult entspreche einer niederen Kulturstufe und sei später künstlich mit dem Astralkult verbunden worden[1]. In der gleichen Sektion des Religionsgeschichtskongresses zeigte der Astronom Eduard Mahler, wie kosmologische Anschauungen der Religion der alten Ägypter zugrunde liegen, und wies hin auf die Trias des Sonne-, Mond- und Sothis- (Ištar-) Kults, der auch dem ägyptischen Kalender wissenschaftlich zugrunde liegt. Ferner versuchte er an der Hand von Darstellungen, die der 19. und 20. Dynastie (1320—1100 v. Chr.) angehören, nachzuweisen, daß die Ägypter schon im 14. Jahrhundert v. Chr. und dann natürlich auch früher den Tierkreis gekannt haben[2].

Auch G. Hüsing hat in seiner Neubearbeitung der 5. Auflage des populären Buches von Oppel, Das alte Wunderland der Pyramiden seine wissenschaftliche Ansicht über das Wesen der ägyptischen Religion geäußert. Er stimmt mit uns darin überein, daß es sich um einen Kalenderkult handelt, daß also das Wesen der ägyptischen Religion durchaus astral ist. Aber auch hier ist seine Darstellung von der S. 14 erwähnten Mondtheorie beherrscht. Hüsing sagt ib. S. 190: „Der ägyptische Kult ist alter Mondkalenderkult, der die afrikanischen Formen des Kalenderkults aufsaugt und mit dem Kalenderwechsel teils in Sonnenkult, teils in philosophisch-verdeuteten und darum unkenntlich gewordenen Geheimkult

[1]) Das kann bis zu einem gewissen Grade richtig sein in dem S. 25 u. 40[1] erörterten Sinne. Aber der größte Teil des sog. ägyptischen Tierkultes hat mit Totemismus nichts zu schaffen, sondern erledigt sich dadurch, daß die Tiere in den Sternbildern zu suchen sind. In Babylonien stehen die Astralgötter auf den Tieren; die Ägypter benutzen die Tiergestalten zur Verkörperung ihrer Götterlehre.

[2]) Ein ägyptisches Verzeichnis der Planeten und Tierkreisbilder aus der ersten römischen Kaiserzeit findet sich auf einem Scherben der großen Ostraka-Sammlung, die L. Borchardt kürzlich für die Straßburger Bibliothek erworben hat, s. Spiegelberg OLZ 1903, Sp. 6 ff.; die 36 Dekane des Zodiakus sind für das mittlere Reich bezeugt, s. Hommel, Grundriß S. 128. Die späteren Tierkreisdarstellungen s. bei Boll, Sphaera (Leipzig, Teubner 1904). Zum Alter des babylonischen Tierkreises s. S. 51, Anm. 2.

übergeht.“ Hüsing behauptet nur, daß seine Auffassung möglich ist; eine andre mögliche Deutung sei bisher nicht gefunden. Wir finden auch in dem speziellen Beispiel der Hüsingschen Theorie einen durchaus richtigen Gedanken; aber die Mondlehre (z. B. unter gewissen Kultvoraussetzungen die Scheibe des Re = Vollmond, Apophis = Schwarzmond, der den leuchtenden Mond bekämpft) kann immer nur eine Anwendung der astralen Kreislauflehre darstellen. Bei Betonung der Monderscheinungen konnte doch nie die Frage unterdrückt werden: was sagen die übrigen Himmelserscheinungen, insbesondere die der Sonne, und was geschieht auf Erden? Sobald der Kalender die Naturerscheinungen (Jahreszeiten, Nilüberschwemmungen, Saat und Ernte) in Betracht zieht — und das ist doch schließlich das praktisch Wesentliche — mußte er den Ausgleich von Sonnen- und Mondlauf in Betracht ziehen; bei einseitiger Betonung des Mondlaufs würden ja die Naturfeste im Naturjahr weiterrollen (vgl. meine Ausführungen ThLZtg. 1906, Sp. 292). Daß von der Sonne nie und nimmer abgesehen wurde, auch bei kultischer Betonung der Monderscheinungen, und daß die Sonnenkreislauflehre auch hinter Hüsings Mondkalenderkult steckt, beweist Hüsing selbst durch seine oft wiederholte Theorie von drei Mondphasen. Die drei Phasen sind die S. 48ff. besprochenen: Neumond, der aus der Sonne heraustritt, Vollmond, der sich mit der Sonne „vermählt“ und sterbender Mond, der in der Sonne versinkt. Es kommt eben darauf hinaus, daß die hinter den Mythen stehende Lehre weiß, daß der Schwarzmond, die Verdunkelung des Mondes, mit der Sonne zusammenhängt, was für Babylonien inschriftlich bezeugt ist (s. ATAO² S. 102). — Wertvoll für eine künftige Verständigung mit Hüsings Gruppe ist das Zugeständnis, daß die Ansätze zu einer höheren Kultur aus Asien kamen, daß insbesondere die ägyptische Kosmologie und Kosmogonie aus Asien und zwar aus der „sumerischen Kultur“ herzuleiten sei (ib. S. 191 f.). Also auch hier „panbabylonische“ Strömung in bestimmter geschichtlicher Zeit! Wie es in prähistorischer Zeit aussah, darüber stellen auch wir unser Urteil zurück. Nur möchten wir nicht zugeben, daß die Tiergestalten auf einen „afrikanischen Tierkult zurückgehen, der wohl ein Zugeständnis der siegreichen Einwanderer an die unterworfene Bevölkerung darstellt“ (Oppel ib. S. 191). Wenn Hüsing im weiteren Verlauf bei bestimmten Tiergestalten an die christlichen Symbole der Taube und des Lammes mit der Fahne erinnert, so trifft das vielmehr unsre S. 35, Anm. 1 angedeutete Auffassung von den Tiergestalten.

Ein wichtiges Spezimen für ägyptische Astralreligion bietet uns ein kurzer Aufsatz W. Spiegelbergs über einen bei drei verschiedenen Königen vorkommenden (also liturgischen Charakter tragenden!) Pyramidentext[1]. Es heißt dort vom toten König:

---

[1]) Es handelt sich in Spiegelbergs Aufsatz OLZ 1904, Sp. 45f. um eine chronologische Frage, nicht um die Frage nach dem astralen Charakter.

Siehe, er kommt als Orion,
Siehe, Osiris kommt als Orion, Herr des Weines[1] am schönen W;gfeste[2].
Es sprach seine Mutter: Mein Erbe.
Es sprach sein Vater: Empfangen vom Himmel, geboren von der Dw;-t[3].
O Merenre,
Empfangen hat dich der Himmel mit dem Orion,
Geboren hat dich die Dw;-t mit dem Orion.
Es lebt, wer da lebt nach dem Gebot der Götter.
Du wirst leben.
Du wirst emporsteigen mit dem Orion an der Ostseite des Himmels.
Du wirst hinabsteigen mit dem Orion an der Westseite des Himmels.
Euer dritter ist die Sothis (= Isis) mit reinen Sitzen,
Sie ist es, die euch geleitet zu den schönen Pfaden, die im Himmel sind, im Gefilde ";rw.

Zur Erklärung. Die Totenliturgie sieht in den Königen die Inkarnation der Gottheit, die sich im Kreislauf der Welt offenbart, und zwar speziell des Osiris, an dessen Todes- und Auferstehungsgeschick der Tote teilnimmt. Näheres hierzu s. S. 63. Man sagt zur Mumie: „Du wirst leben!" Pyr. 15 (Erman S. 96 f.) heißt es ausführlicher: „So wahr Osiris lebt, wird auch er leben; so wahr Osiris nicht gestorben ist, wird auch er nicht sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird auch er nicht vernichtet werden." Osiris trägt hier wie sonst Mondcharakter. Der Mond, der nach drei Tagen aus der Unterweltsmacht hervorbricht, ist Auferstehungsgestirn. Dieselbe Spekulation verbindet der Babylonier mit dem Mond: inbu ša ina ramanišu ibbanû u šiḫa „Frucht, die sich aus sich selbst erzeugt und entsproßt". Die weibliche Entsprechung des Osiris ist Isis (Venus), die sich in der Kreislaufbahn zu Osiris verhält, wie Ištar zu Tammuz (sie bringt Osiris zu neuem Leben, holt ihn aus der Unterwelt etc.). An die Stelle von Isis tritt in Ägypten mit Vorliebe Sothis, deren Offenbarungsgestirn der Sirius ist[4]. An die Stelle von Osiris tritt

[1]) Zum Sinn des „Wein"-Motivs s. mein BNT 31 ff.

[2]) Sachlich sicher identisch mit dem babylonischen Akîtu, dem Neujahrsfest.

[3]) Das Ideogramm für Dw;-t ist das Ideogramm für den Stern. Sie entspricht Ištar in der Unterwelt bez. der Unterwelt selbst.

[4]) Die Siriusperiode (Sothisperiode) ist ein größerer Kreislauf, der so entsteht: täglich geht der Hundsstern (Sirius Sothis) $^1/_4$ Stunde später auf, aller 4 Jahre 1 Tag, aller 4 × 365 Jahre 1 Jahr = 1460 Jahre: das ist die Sothisperiode, das Siriusjahr.

Orion. Sein Sternbild ist am Südhimmel der vornehmste Fixstern-Repräsentant des Kreislaufes. Der tote König „wird emporsteigen mit dem Orion an der Ostseite des Himmels und wird hinabsteigen mit dem Orion an der Westseite des Himmels". Aufgang und Untergang des Orion gibt die Motive für Kreislaufmythen, s. ATAO[2] S. 343. Im Stierzeitalter ging Orion, wie mir stud. math. Ernst Büsching berechnet hat, im Sommer um Mitternacht auf, im Winter um Mitternacht unter. Also im Sommer stieg er, solange er nachts sichtbar war, am Himmel empor, im Winter legte er jede Nacht einen abwärts gerichteten Weg zurück.

So bricht sich die Erkenntnis, daß speziell die ägyptische Götterlehre astral ist, unter der Wucht der Tatsachen allmählich Bahn. Nur die Gruppe der berufsmäßigen Ägyptologen verhält sich skeptisch. Bei einigen scheint eine wahre Sternenfurcht zu herrschen. Erman nennt nicht einmal die astrale Auffassung unter den religionsgeschichtlichen Theorien, vor deren „Eintragung" er warnt. Das erinnert an die Sternenfurcht der „religionsgeschichtlichen" alttestamentlichen Schule, die alle an Gestirnkult anklingende Stellen der Thora für nachexilisch erklärt. Die ablehnende Haltung der Ägyptologen gegen die Astraltheorie möchte man fast aus der Scheu vor der Konsequenz erklären. Die Konsequenz würde lauten: dann muß die ägyptische Kultur in innigster Verbindung mit der babylonischen Kultur stehen. Denn „der Ursprung einer Welten- und Götterlehre, welche auf die Gestirne gegründet ist, kann nur dort gesucht werden, wo eine Gestirnlehre bezeugt ist und wo die Astronomie eine dem entsprechende Pflege und Entwicklung gefunden hat. Die Wiege der Astronomie ist aber nach einer nie verloren gegangenen Überlieferung das alte Babylonien gewesen."

Aber die Sternenfurcht hat wohl in Wirklichkeit einen harmloseren Grund. Sternkunde gehört in Deutschland leider nicht zu den allgemeinen Elementen der gelehrten Ausbildung. Erman bespricht S. 93 den „volkstümlichen" Glauben, der den Verklärten einen festen Wohnort „auf der Ostseite des Himmels auf seinem nördlichen Teile unter den Unvergänglichen" anweist. Und er sagt zur Erklärung:

„Vielleicht dachte man an die im Nordosten gelegene Stelle der Zirkumpolarsterne, die ja wirklich als ‚Unvergängliche' gelten können, da sie nie gleich den andern vom Himmel verschwinden."

Die Zirkumpolarsterne im Nordosten? Ich habe mir lange den Kopf zerbrochen, wie die Vorstellung herauskommt. Weiß der Verfasser nicht, daß die Zirkumpolarsterne wie alle andern sich um den Himmelspol drehen? Oder hat die schiefe Stellung

des Globus oder die schräge Stellung des Polarsterns von der Ebene aus gesehen den Irrtum veranlaßt?

Gelegentlich gibt Erman eigentlich selbst zu, daß der Grundcharakter der ägyptischen Religion nicht anders als astral sein kann[1]. S. 5 seines Buches lesen wir: „Wenn man die ägyptischen religiösen Vorstellungen verstehen will, so muß man sich in jene ferne Kindheit des ägyptischen Volkes zurückversetzen, das staunend aufblickte zu dem, was über ihm am Himmel seinen Lauf nahm und das in diesen wunderbaren Erscheinungen die Götter sah, die die Welt lenkten." Aber diese Himmelsbeobachtungen haben nichts mit kindlich-naiven Vorstellungen von einer Himmelskuh usw. zu tun, wie Erman annimmt, sondern sie verbergen ein tiefdurchdachtes System. Und S. 90 heißt es bei Erman: „Allnächtlich sah der Ägypter über sich die Sterne wandeln in jener ungetrübten Pracht, die der glückliche Himmel seines Landes zeigte. Er kannte einzelne unter ihnen, die besonders auffielen, den Hundsstern, den Orion, den Morgenstern, und dachte wohl, daß dies Götter sein möchten, die gleich dem Sonnengott die Erde verlassen hätten." Wir müssen auch hier fragen: Warum betonte er gerade diese Sterne? Und sollten sich Sonne und Mond nicht noch aufdringlicher bemerkbar gemacht haben? Und woher kommt die Ideenverbindung? Es muß doch eine Lehre zugrunde liegen. Und die Vorstellung von einer Versetzung an den Sternhimmel ist gewiß nichts anderes als die euhemeristische Ausdrucksweise, die das Altertum hierfür geschaffen hat. Sie enthebt uns nicht der Aufgabe, zu fragen, welche Idee dieser popularisierenden Vorstellung zugrunde liegt.

---

[1]) Steindorff, Religion und Kultus im alten Ägypten (Jahrb. des Freien deutschen Hochstifts zu Frkf. a. M. 1904, 132 ff.) sagt gelegentlich: „Viele lokale Gottheiten wurden mit den kosmischen Mächten, namentlich mit Himmelskörpern in Verbindung gebracht" (S. 136). Aber nach seiner Meinung handelt es sich um vereinzelte spätere Spintisierungen. Oder sollte es doch auch nach St. „zu dem Schatz gemeinsamer religiöser Vorstellungen, die das ägyptische Volk seit Urzeiten besaß" (S. 137) gehören? Nach S. 140 gehörten dazu „die Vorstellungen von dem Weltall, insbesondere von dem Himmel und den Gestirnen, die auch in Ägypten mit dem eigentlichen Religionsgedanken im Zusammenhange standen" (S. 140). Nur verstehe ich nicht, wie sich diese Annahme mit dem „völlig ausgebildeten Fetischismus" vereinbaren läßt, den St. sonst für die gleiche Zeit (S. 136) annimmt, vgl. S. 41, Anm. 1.

Daß hinter der Mythologie eine Lehre sich verbirgt, hätte man schon daraus schließen müssen, daß vielen der Götter nie und nirgends Tempel erbaut wurden (vgl. S. 45). Aber bereits der späteren Antike war das Wesen der orientalischen Religion fremd und unverständlich geworden. Wie könnte sonst Cicero in der Einleitung seines Buches „Von der Natur der Götter" die ägyptische Tierverehrung auf das Nützlichkeitsprinzip zurückführen[1]. Kein Wunder, daß die occidentalische Wissenschaft, solange sie für die Erforschung des alten Orients auf die Schriften und Fragmente der abendländischen Klassiker angewiesen war, von der unzulänglichen Auffassung tief beeinflußt blieb[2].

Das Ermansche Buch könnte nun die Veranlassung geben, das gesamte Gebiet der ägyptischen Religion auf seinen Grundcharakter zu untersuchen. Es fehlt mir jedoch dazu die fachmännische Kenntnis der Texte. Ich möchte nicht in den Fehler der Gegner auf dem eignen Gebiete verfallen, die aus den Mißverständnissen nicht herauskommen, weil sie aus sekundären Quellen schöpfen. Wer die Inschriften nicht selbst konsultieren kann, bekommt keine Unmittelbarkeit der Anschauung. Darum will ich mich im folgenden damit begnügen, an der Hand einiger Kapitel des Ermanschen Buches unsre These zu erhärten und im einzelnen zu illustrieren. Vielleicht gelingt es, eines der Häupter im Staate der Ägyptologie für die Er-

[1]) Wie sich die Wissenden die Verbindung des astralen Systems mit den Tiergestalten vermittelten (vgl. S. 35 [1]), können wir vermuten. Die Tiergestalt ist ihnen nur eine der Erscheinungsformen der Gottheit. Denn in jedem Teile des Kosmos offenbart sich die göttliche Kraft. Neben die Erscheinungsformen im Kosmos und in den Gestirnen tritt die Erscheinung in der Tierwelt, die für den antiken Menschen immer eine Welt der Geheimnisse war. Besonders brauchbar erwies sich diese Übertragung bei der Popularisierung des Weltsystems: im Mythus und Märchen.

[2]) So findet man, daß der Mistkäfer „eine etwas lächerliche" Personifizierung des Sonnengottes sei (Steindorff l. c. 141). Cicero's Nützlichkeits-Theorie würde hier allerdings scheitern. Der Mistkäfer ist entsprechend der orientalischen Weltanschauung Unterweltspräsentant und damit Weltenträger, denn aus der Unterwelt steigen die Welten empor. Kot ist das Element der Unterwelt (vgl. ATAO[2] 216 [4], BNT 96). Wenn man in dem runden Kügelchen, in das der Mistkäfer sein Ei legt und das er vor sich her schiebt, die Sonnenkugel sah, so ist das sekundäres Spiel der Gedanken, nach dem orientalischen Grundsatz: seht, wie alles stimmt.

kenntnis und für die weitere Untersuchung zu gewinnen. Das ist der Zweck dieses Aufsatzes, nicht etwa persönliche Polemik. Ermans hohe Verdienste um die Ägyptologie sind allgemein anerkannt. Meine Betrachtung knüpft nur deshalb an sein Buch an, weil hier das Material bequem und zuverlässig vorliegt.

Die Lehre der älteren Zeit.

Wir halten es für den verhängnisvollsten Irrtum der herrschenden Auffassung, daß man sich von der Voraussetzung nicht losmachen kann, als müßten die Religionsformen der ältesten Zeiten den Niederschlag niederer Religionsstufen aufweisen (vgl. S. 31. 64). Das ist ja eben das Erstaunliche, daß wir in den ältesten Urkunden, die zu uns reden, bereits die Spuren einer geschlossenen, auf tiefsinnigen Kombinationen ruhenden Weltanschauung finden, die die Axiome einer materialistischen Geschichtsauffassung auf einer ihrer vermeintlich gesichertsten Domänen stark zu erschüttern geeignet ist. Erman wundert sich gelegentlich (S. 96), „eine merkwürdige Spur sittlichen Empfindens in dieser alten Zeit“ zu finden. Nach S. 94 erwartet er in dieser alten Zeit eher Kannibalismus[1]. Aber wer die Mysteriensprache der Götterlehre versteht, wird nicht nur „Spuren“ höheren Empfindens finden. Wo man ferner Spuren einer Lehre findet, erklärt man dies für die „philisterhafte“ Ausgestaltung einer späteren „toten und gelehrten Theologie“ (Erman S. 109), während das Nebelhafte und Verschwommene[2], das in Wirklichkeit vielleicht auf späterem mangelnden Verständnis beruht, soweit es sich nicht durch Mißverständnis moderner Ausleger erledigt, für das eigentlich Ursprüngliche und Charakteristische erklärt wird. Die Frage ist nur, ob die Theologie mit ihrem Reichtum an Ideen nicht

---

[1]) Steindorff l. c. S. 136 spricht von „rohem Glauben“ der Urzeit („vollständig ausgebildeter Fetischismus“ S. 136; „einfacher Fetisch aus früher Urzeit“ S. 153); neue, höhere Auffassungen von der Gottheit (Menschengestalt statt Tiergestalt) hätten dann einen Schritt vorwärts geholfen und „die alten fetischistischen Vorstellungen eingeschränkt und modifiziert“. „Die heiligen Pfähle wurden in menschliche Götterbilder umgewandelt.“ In historischer Zeit sei dann „neben den als Tiere aufgefaßten lokalen Gottheiten noch der Kultus anderer Göttertiere eingeführt worden (S. 136 f.).“

[2]) Oder „Absurditäten, die die Priester von On nicht als solche empfanden“ (Steindorff l. c. S. 143).

in den Anfang zu setzen ist, und wenn ja, dann lag das Tote und Philisterhafte gewiß nicht auf jener Seite.

Die Religion der ältesten für unsere Kenntnis erreichbaren Zeit in der ägyptischen Geschichte ist geistig beeinflußt durch die Lehre von On, jener Priesterstadt, die bei Matarije unweit des heutigen Kairo gelegen war (Erman S. 10). „Fast alle religiösen Texte tragen den geistigen Stempel der Priesterschaft von On, und man kann wohl sagen, daß überhaupt der größte Teil der ägyptischen Religionsliteratur dort geschaffen oder wenigstens redigiert worden ist [1]." Wenn in On der Kult der Sonne geherrscht hat [2] zu einer Zeit, wo in Babylon der Mondkult betont wurde, so stimmt das zu jener großzügigen Weltanschauung, die die den Menschen bekannte Welt, ebenso wie dann die einzelnen Länder und ebenso die einzelnen Kultgebiete als Spiegelbild des Himmels auffaßte und für die Babylonien den Charakter der Oberwelt und Ägypten den Charakter der Unterwelt hatte [3], wie die der

---

[1]) Steindorff l. c. S. 143.

[2]) Das ist die eigentliche spezifisch ägyptische Lehre. Steindorff l. c. 145 sagt sehr richtig, daß diese priesterliche Lehre nie Gemeingut des Volkes wurde, sondern als Mysterium galt. Wissenschaft ist auch bei uns nicht Gemeingut des Volkes. Sofern diese Wissenschaft religiöse Erkenntnisse barg, wurde sie dem Volke in Gestalt der Mythologie und der Festspiele dargeboten. Die Mond-Lehre bedeutet im Gegensatz zur Lehre, die die Sonne betont, eine Durchquerung im babylonischen Sinne. Sie findet sich in der Lehre von Hermupolis, die Thot als Mond- und Weisheitsgott als summus deus hervorhob und im Gegensatz zu On in der Lehre von der Weltentstehung eine Achtheit von Göttern aufweist; sodann in den an die Monderscheinungen anknüpfenden Osiris-Mythen. Die Reform Amenophis III., der wahrscheinlich in On erzogen war (Steindorff l. c. 147) macht mit der Sonnenlehre Ernst, sie erscheint als Protest gegen euphratensischen Einfluß; die Amon-Re-Reform von Theben findet einen Mittelweg zugunsten der Sonne, s. S. 46, ohne daß der Mond um sein Recht kommt. Wie stark zu gewissen Zeiten der Einfluß der Mondlehre war, zeigt die Annahme, der Mond sei Gott aller Weisheit und Gelehrsamkeit und er habe die Gottesworte d. h. die Schriftzeichen erfunden (es handelt sich hier um Nebo-Thot und zwar nach seinem Mondcharakter). Erman sagt: „Wie der Mondgott zu dieser Rolle kommt, ist leicht zu erraten; er regelte ja die Zeiten." Das tut die Sonne doch wohl auch. Vgl. Gen. 1, 14 ff.: Sonne und Mond zur Bestimmung von Zeiträumen und Tagen und Jahren.

[3]) Zu Ägypten und Unterwelt s. ATAO[2] 27. 180. 342. 370[1]. 383. 386 ff. 395. 408. 432[2]. 440. 465 und die dort zitierte Literatur.

kosmischen Vorstellung (Raum) entsprechende Kreislaufslehre (Zeit) im Vollmond das Oberwelts- und Auferstehungsgestirn [1] und in der Sonne, die bei der Kulmination des Vollmondes in Opposition zu ihm im Tiefpunkt steht, als Unterweltsgestirn. Wo und wann die Urheberschaft dieser die Völkergrenzen überschreitenden Lehre zu suchen ist, entzieht sich unserer Untersuchung — es ist für uns prähistorisch [2]. Aber war dann Ägypten nicht gleichsam degradiert? Nein, denn die praktische Weltbetrachtung kehrte sich für den Ägypter einfach um. Der Ägypter hat für sein Weltbild die Süd-Kibla, während der Babylonier die Nord-Kibla hat. Der Nil fließt nach Norden, der Euphrat nach Süden [3]. In den Urkunden Thutmes I. z. B. findet es der Ägypter äußerst komisch, daß man in Babylonien auf einem „verkehrten Wasser fährt, so daß es nach Norden geht, wenn man stromauf fährt". Daß man in der Lehre den Unterweltscharakter anerkannte, zeigt abgesehen von der ägyptischen Betonung der Totenwelt (s. S. 60 ff.) die Einteilung Ägyptens in 42 Gaue, die den 42 Totenrichtern entsprechen (Erman S. 104, 106) [4]. Die 42 ist nämlich die charakteristische Zahl für den Unterweltshalbkreis. Der Tierkreis ist in 5 und 7 geteilt; denn in der Nacht (der Nachthimmel entspricht dem Unterweltshalbkreis) sind in der südlichen Zone 7 Tierkreisbilder sichtbar [5]. Ein Tierkreisbild umfaßt 3 Dekane [6] oder nach Fünferrechnung [7] 6 ḫamuštu: die 42 entsprechen den

[1]) s. oben S. 37.

[2]) Ebenso merkwürdig und geradezu unfaßbar ist für uns die Tatsache, daß in ganzen Ländern die Städte und Kulte nach einem fertigen System aufgeteilt erscheinen, wie es ATAO² 92 f. für das alte Sumer und Akkad gezeigt wurde. Auch die 42 Gaue (s. oben) gehören hierher.

[3]) Daß diese umgekehrte Anschauung wirklich in der spezifisch ägyptischen Lehre galt, zeigt die hernach (S. 44) zu besprechende Einteilung Ägyptens in Unterwelts- (Südägypten) und Oberweltsland (Nordägypten).

[4]) Es ist wohl kaum so, daß „die Zahl der 42 Richter durch die 42 Gaue gegeben war" (Erman S. 106), eher umgekehrt; jedenfalls liegt „Entsprechung" vor. Vgl. auch weiter S. 69.

[5]) Die antike Astrologie teilt entsprechend der Höhe von Babylon den Himmelsbogen in 5 + 7 Tierkreisbilder: 7 Sternbilder sind im Sommer über dem Horizonte sichtbar.

[6]) 36 Dekane, daher bei den Griechen die Zehnerwoche (360 : 10).

[7]) Zu den babylonischen ḫamuštu (Fünferwochen) s. Winckler, Forschungen II. 95 ff. 354 ff.

7 × 6 = 42 ḫamuštu der Unterweltshälfte. Das ist einer der Fälle, in denen ein Glied des Systems, das einer mathematischen Formel gleicht, rechnerisch erschlossen wird, wenn auch der inschriftliche Beleg noch aussteht.

Aber Ägypten ist als Land selbst ein Abbild des gesamten Weltalls. Dann entspricht Oberägypten der Unterwelthälfte[1]. Hieraus erklärt sich vielleicht die Wiederholung der geographischen Namen in beiden Landesteilen. Um dieser Theorie willen hält man längst nach dem Vordringen bis Chartum daran fest, daß der Nil bei Elephantine entspringt[2]. Die Gottheit von Unterägypten ist Set, die Gottheit von Oberägypten ist Horus. Der Herrscher beider Teile wird in einem alten Namen „Horus und Set" genannt (Erman S. 22)[3]. Hinter der Götterlehre von Horus (Kind des Osiris und der Isis) und Set (dem feindlichen Bruder des Horus) steht die Lehre vom Dualismus des Kosmos und des Kreislaufs in seiner lichten und dunklen Hälfte. Das Tier des Set ist dabei der Esel und das Tier des Horus der Stier, wobei man beachte, daß Ochs und Esel auch sonst die Kreislaufhälften symbolisieren, insbesondere im Mythus von der Erlösererwartung, die mit dem Sieg der lichten Hälfte über die dunkle zusammenfällt[4].

Wie in allen Kosmogonien gehen auch nach der Lehre von On die aufeinanderfolgenden Welten aus dem Urmeer hervor.

---

[1]) Vgl. hierzu unten, Anm. 3.

[2]) Kultort des Chnum-Ea s. S. 51, also der apsû, aus dem die Welten hervorsteigen.

[3]) Erman sagt, der Name klinge wie eine der zahlreichen Erinnerungen an jene Zeit, in der Ägypten in zwei einander befehdende Reiche zerfiel. Das kann sehr wohl richtig sein, auch bei unserer Auffassung. Denn die Variationen des dualistischen Gedankens, der durch die Welt wandert (s. S. 23 f.), werden nicht nur auf Naturbeobachtungen, sondern auch auf historische Kämpfe angewendet (vgl. z. B. den Indra-Mythus, auch die Darstellung der Errettung aus Ägypten und Kampf Jahve's mit Rahab) — der Sieger ist immer die Oberweltsmacht, der Besiegte ist Unterweltsmacht. Darum wird unter den Ramessiden Set als Schutzherr der Ägypten unterworfenen syrischen Länder angebetet (Tempel Ramses II. in Tanis), bez. von anderen Gesichtspunkten aus als Beschützer der Feinde Ägyptens gefürchtet (s. Steindorff l. c. S. 149).

[4]) S. ATAO[2] 459[4]. 481. 485[1]. Vgl. Ochs und Esel im Kalenderspiel S. 56.

Hinter der Göttergenealogie (große Neunheit und kleine Neunheit) muß schon deshalb eine Lehre stehen, weil viele der Götter, nämlich alle die, die die Weltteile früherer Weltäonen personifizieren, niemals als Kultgötter verehrt worden sind. Auf den Versuch einer Erklärung der hier in Betracht kommenden Textstellen müssen wir vorläufig verzichten. Nur ein tastender Versuch sei gestattet. Jedenfalls handelt es sich auch hier um die Kreislauflehre. Wie beim Kreislauf der Mond aus der Sonne (= Schwarzmond) geboren wird (Neumond), dann sich mit der Sonne vermählt (Vollmond), endlich stirbt (in der Sonne verschwindet), um neu zu erstehen[1], so vollendet die gesamte Welt ihren Kreislauf, kehrt in ihren Ursprung zurück, um durch neue Zeugung die neue Welt hervorzubringen.

Nun (bez. Atum), Urwasser bez. Sonne[2]

|

Schu-Tefnet

|

Keb-Nut

Osiris-Isis — Set-Nephtys

Das ist bekanntlich die gewöhnliche Darstellung der großen Neunheit[3]. Keb und Nut, die im Urwasser zur Zeugung verschlungen liegen, entsprechen ungetrennt Apsû und Tiâmat in der babylonischen Kosmogonie, und Schu, der aus ihnen entsteht, entspricht Mummu, der ersten intelligiblen Welt (Moymis, *νοητός κόσμος* bei Damascius, entsprechend dem ruaḥ, dem über dem Urwasser schwebenden Geist). Schu trennt das männliche und weibliche Prinzip des Urchaos, wie Mummu Apsu und Tiâmat trennt und durch die Spaltung entsteht die in Zeit und Raum sinnlich wahrnehmbare Welt. In der mythologisierten Dar-

---

[1]) Vgl. die astronomische Zeichnung S. 49 und die nähere Beschreibung S. 48 ff.

[2]) Es wird zu beachten sein, daß beide, Urwasser und Sonne, im kosmogonischen Sinne die Unterweltsmacht darstellen, aus der die Welten entstehen, die eine im Sinne der räumlichen Welt, die andere im Sinne der zeitlichen Welt (Kreislauf). Re(-Atum) sagt im Kuhbuch zu Nun: „Du ältester Gott, aus dem ich entstanden bin".

[3]) Woher kommt die Neunheit? Wir vermuten, daß sie die Vierteilung des Sonnenlaufes (36 Dekane : 4 = 9) mit der Dreiteilung des Mondlaufes (27 Tage : 3 = 9) [zu ihrem kosmischen Sinne s. S. 47 f.] in sich vereinigt.

stellung des späteren Äon entspricht die Trennung dem Durchschneiden der Tiâmat durch den Demiurgen Marduk. Das S. 73 oben wiedergegebene Bild, das Nut und Keb getrennt durch Schu darstellt, entspricht dem späteren dreigeteilten Weltbild. Hier entspricht Schu dem festen Himmel, der die beiden Hälften des Urchaos trennt und zu Himmel und Erde wölbt (= Marduk, der Tiâmat in Himmel und Erde trennt, wie ja andrerseits Marduk der späteren Welt einem Mummu der früheren Welt entspricht).

Zur älteren Lehre gehört es nach S. 7 bei Erman, daß die Sonne das rechte Auge eines Gottes ist, dessen linkes Auge der Mond ist[1]. Also sind Sonne und Mond offenbar wie in Babylonien als Zwillinge gedacht, d. h. als die beiden im Gegensatz zueinander stehenden großen Gestirne, deren Kreislauf und gegenseitiges Verhältnis die vornehmste Offenbarung alles Weltgetriebes und Wesens der Gottheit darstellt. Das entspricht der ältesten für uns erkennbaren Ausgestaltung der euphratensischen Lehre, der Lehre von Babylon (Marduk und Stier, mit der Kibla nach Osten)[2]. Mond und Sonne in ihrer Opposition (Vollmond) stehen in der Stellung der beiden Augen: der Mond im Norden, der als linke Seite gilt; die Sonne im Süden, die als rechte Seite gilt. Es liegt also die Lehre von Babylon zugrunde. Sie stimmt zu Amon von Theben, der zugunsten von Theben als Metropole die gleiche Lehre repräsentiert, die Marduk von Babylon vertritt zugunsten von Babylon als Metropole. Da es sich übrigens um die beiden Augen = Sonne und Mond, handelt, und Re unzweifelhaft die Sonne ist, so zeigt sich, daß Amon in Amon-Re den Mondcharakter vertritt. Theben ist Sonnenkultstadt. Die Verbindung Amon-Re sagt: Sonnenkult ist vom Mondkult (der Kalender ruht auf dem Ausgleich des Kreislaufs beider) untrennbar. Zur Vollendung der Trias tritt die Himmelsgöttin Amaunet hinzu (Erman S. 60 u. 84), die als Kuh Amon-Re durch die Flut trägt. Eine der Inkarnationen des Amon-Re ist Harsaphes. Sein Kultort aber heißt die „Stadt der Zwillinge", auch die Stadt „des Anfangs des Re", d. i. des Frühlingsanfangs[3].

---

[1]) Nach S. 83 gehört es der späteren Lehre von „dem ohnehin unklaren" Amon-Re an! Zum Auge vgl. S. 55, Anm. 4.

[2]) Vgl. ob. S. 26. Zu der Kibla nach Osten s. ATAO[2] 277, Anm. 6.

[3]) S. H. Winckler, Ex oriente lux I, 1, S. 28.

Wenn man S. 21 liest, was Erman von der Himmelsgöttin sagt, so hat man fast den Eindruck, er wende das sonst von ihm ignorierte „System" auf die Erklärung der ägyptischen Göttin an. Diese „oberste der Göttinnen" hat nämlich auch hier die gleiche Bedeutung wie die babylonische Ištar-Antu, die „danach trachtet, Himmelskönigin zu werden". Sie ist die Vollendung der Trias: Mond, Sonne, Venus. Als „Göttin des Westens" (Venus — Abendstern!) empfängt sie die Sonne am Westpunkte. Kuhgestalt (nach Erman der Hathor „ursprünglich" eigen) muß sie haben, denn sie ist das weibliche Prinzip der Mond-Stier-Gottheit[1]. Weiter berichtet dann Erman S. 13 f., ihr Charakter als „Kuh" werde auch dadurch angedeutet, daß man dem Frauenkopf einen Kopfschmuck gab, der aus zwei Hörnern besteht, zwischen denen die Sonne erscheint. Das Wichtigste ist dabei freilich übersehen! Wir haben hier eine klare Darstellung der Trias, die, soweit wir sehen, in der Astrallehre des gesamten alten Orients sich geltend macht: Sonne und Mond (Hörner), vereint mit der Himmelskönigin: das ist die Trinitas[2]. Später begegnet uns

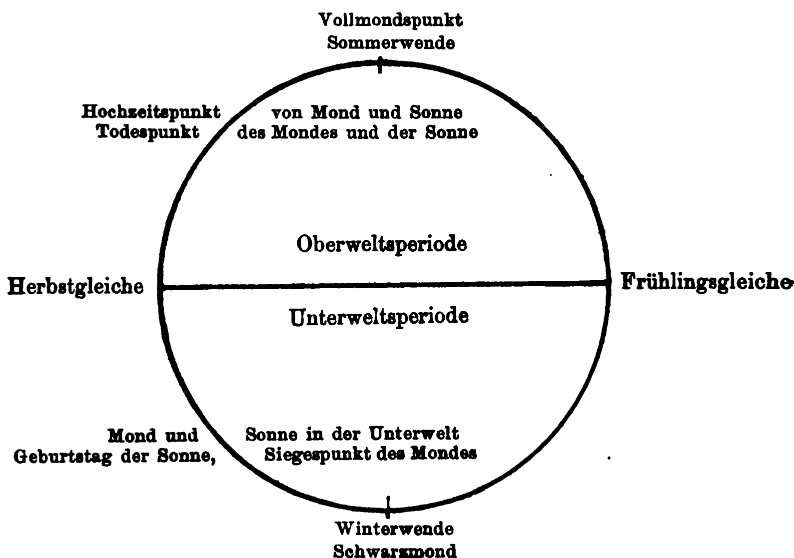


Hathor-Isis mit Sonne und Mond auf dem Haupte, Osiris beschützend. Berlin 13 778.

[1]) Zu dem vermeintlichen „Kuh-Gesicht" s. S. 32, zu den Kuhhörnern S. 32 Anm. 1.

[2]) Zur Trinitas s. Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients IV, S. 29 ff. und vergleiche das Bild der Juno coelestis auf einem karthagischen Grabstein (aus Corpus insr. semit. Pars I, Nr. 183), das die Himmelskönigin zeigt, die Sonne und Mond in ihren Händen trägt: s. S. 73.

diese Trinitas in Ermans Buch noch einmal in der Gestalt der Isis die Sonne und Mond auf dem Haupte trägt und mit ihren Flügeln Osiris schützt (s. Abb. S. 47)[1]. In der Genealogie der Mythen erscheinen die drei als Vater, Mutter und Sohn (bez. als Vater und Geschwistergatten)[2]. Erman bestätigt uns, daß diese Trias, wie wir es erwarten müssen, auch im ägyptischen Mythus überall zur Darstellung kommt. Wir lesen S. 41: „Ursprünglich war wohl jeder Tempel nur einer Gottheit geweiht, die als sein Herr galt; aber in dem natürlichen Bestreben, auch den Segen anderer Gottheiten der Stadt zu gewinnen, hat man meist auch Nebengottheiten hinzugesellt." Nun fragen wir



Sonne und Mond mit ihren mythologischen Motiven.

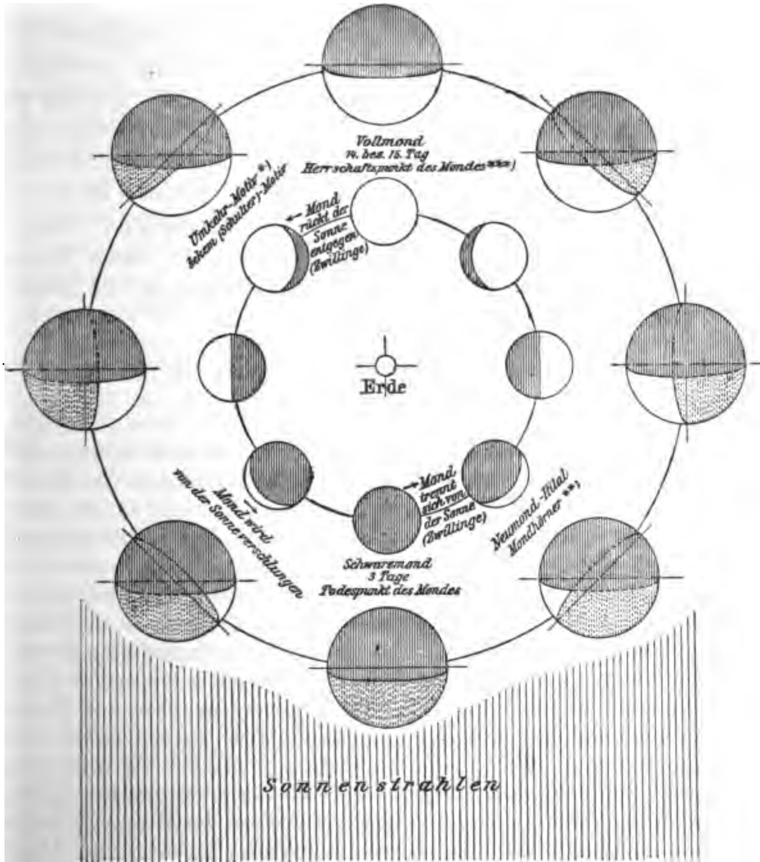
[1]) Sie ist wesensgleich mit dem Sonnenweib Apk. 12, die den Mond unter den Füßen hat und die den Sonnenknaben gebiert, der dann als Drachentöter erscheint.

[2]) Vgl. ATAO² S. 79 ff. und die obenstehenden astronomischen Zeichnungen zur Erklärung der Mythenmotive. Im Kreislauf der Dinge entsprechen der Trinitas die drei Phasen: Geburt, Vermählung, Tod — aus dem Tode kommt der neue Kreislauf, das neue Leben:

I. Die Sonne überschreitet den Punkt der Finsternis, bis zu dem sie hinabgestiegen ist (Wintersonnenwende) und wendet sich aufwärts. Der Mond geht aus der ihn verfinsternden Macht der Sonne hervor (Neumond).

— welche wohl? Und wir finden die Antwort: „Zwei der-

II. Die Sonne kommt auf den Höhepunkt des Kreislaufs (Sommersonnenwende); das Zusammentreffen mit dem Mond auf seinem Höhepunkt (Vollmond) erscheint als Hochzeit. Es ist der Herrschaftspunkt der Himmelskönigin, der Ištar. [Fortsetzung nächste Seite!]



Der Mondlauf und seine mythologischen Motive.

Bei den großen Mondkreisen zeigen die punktierten Stücke die zwar von der Nachtsonne beleuchteten, aber von der Erde aus nicht sichtbaren Teile an.

* Todesmotiv; das entsprechende Motiv der Sonne ist Entschleierung.

** Der Mond siegt (mit dem Sichelschwert) über die finstere Macht oder gilt als Frühjahrsneumond (nach 3 Tagen Schwarzmond) als von der Sonne befreit, oder trägt die Sonne auf den Schultern durch die Wasserregion (Christophorus). Bei Betonung der Mondmotive ist die tragende und die getragene Gestalt zunehmender und abnehmender Mond.

*** Zusammentreffen des Frühlingsmondes (nach 3 Tagen Schwarzmond) mit der Befreiung des Tammuz (Sonne nach der Winterzeit) als Neujahr gefeiert.

selben, ein Gott und eine Göttin, pflegen als das Weib und das Kind der Hauptgottheit zu gelten." Das ist die göttliche Trias[1].

Weiter erfahren wir bei Erman S. 15, daß der Nil trotz seiner Wichtigkeit für Ägypten nicht unter den Hauptgöttern des Landes auftritt, sondern sich mit der ziemlich passiven Rolle als „Vater der Götter" begnügen muß. Auch dieser Umstand spricht laut dafür, daß die Mythologie nicht der Erde, sondern dem Himmel entnommen ist. Es scheint fast, als ob der Nil dem Urwasser gleich gesetzt wurde. Dazu würde die Angabe des „Geheimen Amonsbuches" stimmen (Erman S. 83f), nach der Amon-Re, der im verborgenen Ei mit der Flut auftauchte (das ist doch die Urflut), im Nil, dem ältesten der Götter, eine seiner Gestaltungen findet. Man könnte auch daran denken, daß in der Astrallehre die Flüsse ein Spiegelbild himm-

[Fortsetzung zu Anm. 2 von S. 48 f.]

III. Die Sonne bewegt sich im absteigenden Bogen; der Mond stirbt, d. h. er verschwindet in der Sonne (Schwarzmond).

Schwierigkeit macht das Eintreten der Ištar. Wir wissen noch nicht, wie in der Lehre von Babylon der Venuszyklus in den Sonnen- und Mondzyklus verwebt worden ist, wie die Uhr mit 3 Zeigern konstruiert ist, bei der zum Mond- und Sonnenzeiger der Venuszeiger kommt. [Für eine künftige Untersuchung sei vorläufig notiert: Venus tritt während eines synodischen Umlaufs zweimal in Konjunktion zur Sonne, obere und untere Konjunktion. Da nun den 583½ Tagen eines synodischen Venusumlaufs 20 synodische Mondumläufe entsprechen (29½ Tag), so beträgt die Zeit zwischen 2 Venuskonjunktionen ungefähr 10 synodische Monate. Also alle 295 Tage treten Sonne, Venus und Mond annähernd in Konjunktion, genau aller 47 Jahre.] Die Venus ist μεγάλη μήτηρ und Mutter der neuen Kreislauf-Erscheinung, des Erretters; sie ist dann Gattin des Kreislauf-Repräsentanten auf dem Höhepunkt des Laufs (hat ihm die Herrschaft übergeben), und sie ist die in die Unterwelt gesunkene Gemahlin, die emporgeführt wird. Diese 3. Gestalt in der Trias muß einem System aufgepfropft worden sein, das nur mit dem Dualismus von Mond und Sonne rechnete, der der alten euphratensischen Lehre entspricht.

[1]) Für die Ägyptologen ruht die Mythologisierung dieser Grundlehre wiederum auf späterer künstlicher Spekulation. Steindorff sagt l. c. 138 f.: „Schon früh haben sich die Priester bemüht ... die verschiedenen Götter in ein bestimmtes Verhältnis zueinander zu stellen. Gewöhnlich brachte man drei zu einer sogenannten Trias (!) zusammen. Man machte dies so, daß man dem Hauptgotte eine Göttin zur Gemahlin gab und beiden noch einen dritten Gott als Sohn zugesellte." Also überall wird künstliche Sagenbildung angenommen, wo Mythologisiernng einer Lehre vorliegt.

lischer Flüsse sind (z. B. entspricht in Babylonien der Euphrat und Tigris einem himmlischen Euphrat und Tigris), die dann wohl in der Milchstraße wiederzuerkennen sind. Daraus würde sich auch erklären, daß der Nilgott für die eigentliche Religion nicht viel in Betracht kommt[1].

Seite 20 wird die Frage aufgeworfen, wie der widderköpfige Chnum zum Gott der Katarakte, zum „Herrn des kühlen Wassers" gemacht wird, das entspräche gewiß nicht seinem ursprünglichen (!) Charakter. Aber er ist es doch, und die Erscheinung bedarf der Erklärung. Das System gibt die Lösung. Chnum ist Widder, er entspricht in der Kreislauflehre also aries des Tierkreises. Der Widder gehört aber nach den Kalendersystemen der ältesten geschichtlichen Zeit in den Wasserbereich des Tierkreises, der Ea gehört[2]. Als Gott von Elephantine gilt Chnum der Wassergott. Sein Kult wird an den passenden Ort gelegt. Dort sind die Katarakte. Dort tritt er in seinen Wirkungen hinaus in die Welt. Denn jede orientalische Gottheit hat dort ihre Offenbarungsstätte, wo der Platz im Mikrokosmos der irdischen

[1]) Die Milchstraße (vgl. S. 65) hat ihre Widerspiegelung im Weltenbaum der antiken Mythologie, dessen Wurzel im unteren Weltenraum liegt und die im Osten in die Erscheinung tritt. So wird die „hohe Sykomore, auf der die Götter sitzen", „der Lebensbaum, von dem die Götter leben", der im Osten des Himmels nach den Pyramidentexten liegt (Erman S. 93), mit der Milchstraße zusammenhängen und zugleich mit dem vielarmigen Nil, ebenso wie die Vorstellung von den vielgestaltigen Inseln der Seligen am Himmel (Speisenfeld, Feld Earu usw.). Zu Milchstraße und Weltbaum s. auch Hommel, Grundriß 366, Anm. 2.

[2]) Nämlich wenn der Frühlingspunkt in den Zwillingen liegt, also im 4. Jahrtausend v. Chr. und noch früher. Babylonisch heißt das Tierkreisbild des Widders KU, Abkürzung für kusarikku. Daß kusarikku ein Wassertier ist, ist bewiesen, s. zuletzt Kugler, die Sternkunde der Babylonier. Das spricht dafür, daß die Erfindung unsres Tierkreises in altbabylonische Zeit hinaufreicht. Für das Stierzeitalter als Erfindungszeit spricht die Bezeichnung des hellsten Stern im Löwen als šarru, Königsstern, Regulus. Das setzt voraus, daß der Löwe eine entsprechende Stellung gehabt hat, daß er also zur Zeit der Benennung das Sternbild der Sommersonnenwende war. Das trifft aber nur für das Stierzeitalter zu, d. h. für die Zeit, in der der Stier Frühlingssternbild war. Für Zwillingzeitalter spricht die Stellung der virgo als Himmelskönigin; die Jungfrau war damals Sommersonnenwende-Sternbild. Das sind einfache, aber schlagende Beweise für das Alter des babylonischen Tierkreises.

Welt dem der Gottheit zugehörigen Platz im Makrokosmos entspricht.

Der Kultus in alter Zeit.

„Ein Gottesweg führt zum Tempel . . . auf beiden Seiten mit Statuen von Widdern, Löwen oder andern heiligen Tieren besetzt, die als eine steinerne Wache die Menge von dem Wege des Gottes fern halten sollen“ (S. 93).

Also genau wie beim babylonischen Tempelbau. Daß der Tempel ein Abbild des Kosmos ist, ist auch von ägyptologischer Seite anerkannt worden (z. B. von Borchardt). Der Gottesweg zum Tempel ist, babylonisch ausgedrückt, der šupuk šamê, die himmlische Straße, die zum Himmel Anu's (Nordhimmel) hinaufführt, wo die Gottheit ihren Wohnsitz hat; die Stufen entsprechen den Planetenstufen; das *ἄδυτον* ist der Sitz des summus deus. Die Tiere entsprechen den Gestalten am Tierkreis.

Seite 45 ff. berichtet Erman auf Grund von Darlegungen Prof. Schäfers über eine Reform im Sinne des Sonnenkultus z. Zt. der 5. Dynastie, die ihr Gegenstück in der Reform Amenophis im 15. vorchr. Jahrhundert hat. Den Mittelpunkt des Heiligtums bildete ein Obelisk auf einem pyramidenartigen Aufbau[1].

„In einem Seitengange, der in den Unterbau der Obelisken führte, war ganz Ungewöhnliches dargestellt: die Jahreszeiten bringen dem König alles das dar, was in ihnen auf dem Lande und auf dem Wasser vor sich geht, das Wachsen der Pflanzen, die Vermehrung der Tiere, die Arbeiten der Menschen; vielleicht sollen diese heiteren Bilder einen Platz im Tempel erhalten, weil es ja der Sonnengott war, der alles leben und gedeihen läßt.“

Der Sonnenkult repräsentiert den Kreislauf des Jahres. Dieser Gedanke ist also hier in der Tempeldekoration für den Re-Kultus der 5. Dynastie deutlich bezeugt. Die Betonung des Re-Kultus ist wie die Reform des Amenophis ein Versuch zur strikten Durchführung der ägyptischen Ausgestaltung der Lehre im Gegensatz zur babylonischen, die den Mond betont (vgl. S. 42, Anm. 2).

Seite 47 berichtet über den Kultus im allgemeinen. Frühmorgens verrichtet der Priester seine Manipulationen und begleitet die einzelnen Teile mit Sprüchen —

---

[1]) Nicht „auf ihm“, wie es S. 46 heißt, sondern in ihm läßt sich die Seele der Gottheit nieder, wenn sie aus dem Himmel kommt, wie in ihrem Leibe. Der Re-Kult der 5. Dynastie scheint ohne Kultusbild gewesen zu sein. Sie machen sich also „kein Bildnis“.

„ . . . . . und in einer Weise, wie sie nicht leicht törichter (!) sein kann, wird in ihnen mit mythologischen Anspielungen operiert, als bestände die ganze Religion in jedem Tempel nur aus der Geschichte von Horus und Set und aus der des Osiris."

Der heutige Ägyptologe hat eine andere Meinung über das, was der ägyptische Priester ausdrücken wollte, als dieser selbst. Die mythologischen Anspielungen sagen, daß die Grundidee der gesamten göttlichen Manifestation in der Geschichte von Horus und Set und Osiris sich spiegelt (der Wechsel des Naturlebens im Leben und Sterben parallel dem Gestirnlauf) — aber „sie können nicht leicht törichter gedacht werden"! Das wichtigste ist uns, daß wir ausdrücklich erfahren, was unsere Auffassung nur bestätigen kann, „daß diese Grundgedanken durch alle Epochen der ägyptischen Religion sich hindurchziehen."

„Und dieses Ritual ist dasselbe bei allen Göttern, denn ohne Osiris und die Seinen kommt, soweit als wir zurückblicken können, kein Tempel mehr aus"[1].

Seite 48 f. erfahren wir, daß der Priester nach Vollbringung der Räucheropfer die Gottheit durch Absingen und Hersagen von Liedern ehrt. Wie beim babylonischen Ritual.

S. 51: „In der Regel gab es ein oder mehrere Hauptfeste, die an bestimmten Tagen gefeiert wurden, an denen wichtige Ereignisse der Göttersage stattgefunden hatten, etwa am Tage, wo der Gott geboren war, oder an dem, wo er seinen Feind besiegt hatte. Daneben beging man noch die Anfänge der Zeitabschnitte, wie den Neujahrstag oder die Ersten der Monate."

Wie der Mythus die Popularisierung der astralen Lehre repräsentiert, so sind die Feste die dramatische Darstellung der Lehre und ihrer Festtatsachen. Erman bezeugt hier ausdrücklich, daß auch die gesamte ägyptische Götterlehre Kalenderlehre ist[2]. Der Neujahrstag ist der Tag, an dem der Jahrgott einst gesiegt hat und an dem er immer von neuem siegt. Die Ersten der Monate haben dieselbe Bedeutung für den Mondumlauf. Es ist die Zeit des Hilâl, in der nach drei-

---

[1]) Vgl. S. 59: „Schon im alten Reiche herrschte der Glaube an diesen Gott der Toten vom Delta bis nach Elephantine hinauf, und in Memphis gilt der dortige alte Totengott Sokaris nur noch als ein anderer Name des Osiris." Von unserm Standpunkte aus ist das „noch" zu streichen. Sokaris ist nie etwas anderes gewesen als eine Erscheinungsform des Osiris, der den Naturkreislauf (als Sonnen- oder wie hier als Mond-erscheinung) repräsentiert.

[2]) S. Winckler, Forschungen II, 344 ff.: Himmel, Kalender, Mythus.

tägigem Kampf gegen die Macht der Finsternis der Mond mit seinem Sichelschwert über den Schwarzmond (Typhon) siegt.

Nach S. 58 heißen die Priester „Schreiber des Gottesbuches", aber nicht nur als Kenner der zeitgenössischen Literatur. Das „Gottesbuch" (vgl. S. 67) ist die Offenbarung der Lehre, die im gestirnten Himmel liegt, die Tradition und Auslegung dieser Schicksalstafeln liegt in den Händen der Priester.

S. 52 f. „Der Trage, auf der man den Götterschrein trägt, gibt man gern die Form eines Schiffes. Auch ein wirkliches Schiff pflegt der Gott zu besitzen für den Fall, daß er . . . . den befreundeten Gott einer anderen Stadt besucht."

Just wie in Babylon, wenn Marduk beim Neujahrsfest seinen „Auszug" hielt, auf der Feststraße Ai-ibur-šabum, deren Spuren und Tierbilder gegenwärtig wiedergefunden worden sind, auf einem Räderschiffe einher gefahren wurde.

„Warum gerade diese oder jene Stelle besucht wird und warum die und die Gebräuche dabei vollzogen werden, dafür gibt man Gründe an, die aus der Sage des Gottes hergenommen sind; ist doch das Fest geradezu die Wiederholung eines Tages aus seinem Leben."

Und was ist die Sage des Gottes? Die populäre Lehre über sein Wesen, also sie spiegelt sein himmlisches Tun wieder.

Im folgenden werden nun Andeutungen über solche Festspiele gemacht. Erman sagt: „deren Sinn uns entgeht". Der Schlüssel liegt in der Astrallehre. Es handelt sich um Festspiele, wie wir sie im gesamten Orient finden: sie stellen Tod und Auferstehung, Kampf und Sieg des Jahrgottes dar. Für Assyrien hat die Existenz eines solchen Festspieles, das den Neujahrs- und Drachenkampf-Mythus darstellt, H. Zimmern urkundlich nachgewiesen[1]. In einem Frauengrabe in Antinoe in Oberägypten fand Gayet aus hellenistischer Zeit ein barkenähnliches Puppentheater aus Holz und Kupferblech, auf dem Priesterinnen Szenen aus dem Leben des Osiris dargestellt haben[2].

Auf einem Denkstein der Königl. Sammlung[3] erfahren wir, daß ein vornehmer Schatzbeamter, der unter dem König Sesostris III. in Abydos zu tun hatte und als „Herr über die Geheimnisse" (Mysterienkult) an den Festen des Osiris teilnahm, zweimal die Ehre hatte, die Feinde des Osiris zu fällen:

[1]) S. H. Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest l. c. (vgl. S. 10[3]).

[2]) Die letzten Spuren liegen im Kasperlespiel vor, bei dem der Held Tod und Teufel besiegt. Auf die ägyptische Herkunft weist das Krokodil, auf dem der Kasper von dannen zu reiten pflegt.

[3]) Schäfer in Sethes Untersuchungen IV, 2, Leipzig 1904.

Ich veranstaltete den Auszug des Wep-wawet[1], als er ging, um seinem Vater (Osiris) zu helfen.

Ich schlug die zurück, die sich gegen die Neschemetbarke auflehnten und warf die Feinde des Osiris nieder.

Ich veranstaltete den „großen Auszug“[2] und folgte dem Gott auf seinen Schritten.

Ich ließ das Götterschiff fahren, und Thot . . . die Fahrt.

Ich versah die „Er (Osiris) erscheint in Wahrheit“ genannte Barke des Herrn von Abydos mit einer Kajüte und legte ihm seinen schönen Schmuck an, damit er sich nach der Stätte Peker begebe.

Ich leitete die Wege des Gottes zu seinem Grabe in Peker.

Ich rächte den Wenen-nofru (Osiris) an jenem Tage des großen Kampfes und warf alle seine Feinde nieder auf dem Gewässer von Nedit.

Ich ließ ihn einziehen in das Schiff (wrt). Es trug seine Schönheit.

Ich machte das Herz der Bewohner des Ostens weit vor Freude und brachte Jubel in die Bewohner des Westens, als sie die Schönheit der Neschemetbarke sahen. Sie landete in Abydos und brachte Osiris, den ersten derer im Westen, den Herrn von Abydos, zu seinem Palaste.“

Von Ramses IV. wird berichtet, daß er in Abydos am Grabe des Osiris Licht anzündete, an dem Tage, wo man seine Mumie einbalsamirte. Er wehrte den Set von ihm ab, als er seine Glieder rauben wollte[3].

Er setzte seinen Sohn Horus als seinen Thronerben ein. Und bei dem Feste des Horus in Abydos bespie derselbe König sein Auge[4], nachdem es von seinem Bezwinger geraubt worden war. Er gab ihm den Thron

[1]) Als Schakal dargestellt, zu dessen Füßen sich eine Schlange windet.

[2]) Vgl. den „Auszug“ beim Marduk-Fest ATAO² 26. Es handelt sich um Sonnenwende oder Tagesgleiche. In der Sommersonnenwende bez. Herbsttagesgleiche stirbt Osiris. Darauf folgt die Totenklage, die Herodot II, 61 beschreibt. Wintersonnenwende bez. Frühjahrstagesgleiche ist Jubelfest. Davon berichtet der Schluß des Textes.

[3]) Zerstückelungsmotiv, s. ATAO² (Register) und BNT 121. Die Zerstzahl ist 72 (Kreislauf nach ḫamuštu-Teilung) oder 14 (Mondmotiv), vgl. S. 66.

[4]) Heilung durch Speichel, s. BNT 108. Das Auge ist im Kampfe Mond oder Sonne, je nach der Ausbildung der Lehre und des Systems, s. S. 46 u. 59. Dasselbe bedeutet es, wenn Set dem Horos ein Auge ausreißt, das Horos seinem Vater bringt, wodurch dieser belebt wird (Steindorff l. c. S. 167 fragt nach dem Sinne der merkwürdigen Gabe).

seines Vaters und sein Erbe im ganzen Lande. Er machte sein Wort wahr am Tage, wo man richtet. Er ließ ihn Ägypten und das rote Land durchziehen als den Vertreter des Har-achte. Bei einer anderen Feier, dem Feste der Aufrichtung des Osirispfeilers, das ursprünglich in Memphis gefeiert wurde, wurde ein solcher Pfeiler an Stricken in die Höhe gezogen, bis er aufrecht stand; es war der Osiris, den man so erhob, nachdem man an den Tagen vorher sein Begräbnis dargestellt hatte[1]. Daran schlossen sich dann allerlei mimische Handlungen an. Ein Teil der Menge tanzte und sprang; andere gingen aufeinander los und der eine rief: ich habe den Horus ergriffen, wieder andere Haufen prügelten sich mit Stöcken und Fäusten, sie stellten Leute der beiden Städte Pe und Dep vor, aus denen die alte Hauptstadt Buto bestand. Und endlich wurden vier Herden von Ochsen und Eseln (!) viermal um die Stadt getrieben. Diese Feier wird später auch mit einer anderen verbunden, die sich auf die Thronbesteigung des irdischen Königs bezieht, mit seinem Jubiläum, dem berühmten Sedfeste, das man das erste Mal dreißig Jahre nach der Erhebung zum Thronfolger feierte und dann alle drei Jahre wiederholte.

Es handelt sich also hier deutlich um Tod, Auferstehung und Glorifizierung des Osiris, der als Jahrgott resp. als Kreislaufrepräsentant hinabsinkt und aufersteht. Auch Herodot (II, 170 f.) schildert die Darstellung der Leiden des Osiris. Plutarch, de Isid. et Osir. 359 berichtet, daß die reichen Ägypter in Abydos beim Osirisgrab begraben sein wollten, nämlich in der Hoffnung, mit Osiris zu neuem Leben zu erwachen. Julius Firmicus spottet in seinem Briefe an die Söhne Konstantins über die mit der Osirisfeier[2] zusammenhängenden Mysterien, bei denen man rief: *εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν* („wir haben gefunden und freuen uns") und sagt, man solle solches lieber angesichts des wahren Heilands rufen. Wesensgleich mit dieser Feier ist das Tammuzfest, das für Jerusalem Ez. 8, 14 bezeugt wird, und (entsprechend der Isis-Mysterien) das Fest der Himmelskönigin, das nach Jer. 44 die Juden in Ägypten feiern. Auch was die Übertragung auf die Königsjubiläen bedeutet, wissen wir. Es ist nicht „Wahnwitz", wie Erman meint. Der König ist die Inkarnation der Jahrgottheit (Kreislauf). Von der Regierung überschwenglich gefeierter Könige erwartet man den Anbruch des goldenen Zeitalters. Darum wird die Thronbesteigung in den Formen der Glorifizierung des Osiris gefeiert. Anderseits wird der tote König wie der verstorbene Jahrgott behandelt:

---

[1]) Tod des Osiris und Auferstehungsfest.

[2]) Oder Attisfeier? Vgl. BNT 19.

man betrauert ihn und erwartet seine Wiederkunft. Die Juden scheinen in diesen Formen um Josia geklagt zu haben, den sie nach Sach. 12, 11 als Hadad-Rimmon (d. i. Tammuz-Osiris) beweinten und an dessen Person sich Messiashoffnungen knüpften.

In den Formen dieser Lehre von der Inkarnation der Kalendergottheit, die im Kreislauf der Zeiten die finstere Macht besiegt und den Weltenfrühling bringt, bewegt sich die orientalische Erlösererwartung in Babylonien wie in Ägypten[1]. In Ägypten sind solche Zukunftsweissagungen seit den älteren Zeiten nachweisbar. So besitzen wir in den altägyptischen Texten eine Prophezeiung des weisen Epu. „Die erzählende Einleitung ist verloren gegangen, aber was erhalten ist, zeigt, daß wir ein Beispiel jener politischen Prophetie haben, die uns aus dem Alten Testamente vertraut ist. Eine furchtbare Katastrophe wird über Ägypten hereinbrechen, und das bedrängte niedere Volk wird über die Reichen obsiegen. Schrecklich wird die Not im Lande sein, bis dann endlich der Hirte[2] für alle Menschen kommt, in dessen Herzen nichts Böses ist."[3] „Das ständige Schema ist, daß ein Weiser das Hereinbrechen des schweren Unheils verkündet, den Umsturz aller Ordnungen, die Eroberung Ägyptens durch fremde Völker etc.; danach wird die Erlösung folgen durch einen gerechten, göttergeliebten König, der die Fremden verjagt, Ordnung und Kultur wiederherstellt und eine lange gesegnete Regierung übt." Ed. Meyer[4] sagt, je öfter er das Problem überlegte, um so weniger könne er sich der Einsicht verschließen, daß ein geschichtlicher Zusammenhang mit der Erlösererwartung der israelitischen Prophetie vorliegt. Ganz gewiß! Nur handelt es sich hier wie überall nicht um „Übernahme des Inhalts der Zukunftsverkündigung aus Ägypten", sondern um formale Übereinstimmung innerhalb der religiösen Weltanschauung des alten Orients. Und das ist wieder nur ein Beispiel zur Be-

---

[1]) Zum Vergleich der babylonischen und biblischen Erwartung s. mein BNT 8ff.

[2]) Zum Erlösermotiv vom „Hirten", „der die Zerstreuten sammelt" s. ATAO[2] 278.

[3]) Hinneberg, Oriental. Literaturen (Erman), S. 31f. Vgl. Lange, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1903, 601.

[4]) Sitzungsber. d. Berl. Akad. der Wiss. 1905, XXXI, S. 12f.

stätigung der Regel. Eine unmittelbare Entlehnung liegt hier ebensowenig vor, wie das Wessobrunner Gebet[1] aus dem babylonischen Schöpfungsepos entlehnt ist.

Der Götterglaube und Kultus im neuen Reiche.

Politische Umwälzungen identifizieren die Kulte. Die Geschichte der Kulte spiegelt die Schichten der Eroberungen wieder. Aber immer wieder handelt es sich darum, daß jeder einzelne Kult ebenso wie die Gesamtheit der Kulte eines Landes das gesamte System widerspiegeln muß. Politische Einheit bedeutet immer zugleich kultische Einheit. In Zeiten politischer Vereinigung zeigt sich dann das System nur um so deutlicher. Wenn Erman sagt (S. 59):

„Seit dem mittleren Reiche begegnen wir weiteren derartigen Vermischungen (wie die Identifizierung des Osiris mit andern Göttern) sogar bei solchen Göttern, die ursprünglich[2] nicht miteinander verwandt sind,"

so ist das von dem alten Standpunkte aus geredet, der die innere Einheit der Kulte verkennt. Bei der Gelegenheit verrät sich wieder die Neigung zu totemistischer Auffassung[3]. Erman nennt folgendes Beispiel:

„Im Tempel zu Koptos wird die Göttin Mut von Theben das eine Mal die Bastet und das andere Mal die Sechmet von Memphis genannt, obwohl sie doch weder katzen-, noch löwenköpfig, sondern als Geier gebildet ist."

Weiter heißt es:

„In der gleichen Zeit muß der Gott Min von Koptos es sich gefallen lassen, nur noch als ein andrer Name des Horus zu gelten."

Wir fanden ihn bereits bei Erman S. 21 in verschiedener Gestalt. Da er von dunkler Hautfarbe ist, so repräsentiert er entweder die Unterweltssonne oder den Schwarzmond, je nachdem. S. 59 entdecken wir, daß er gleich Horus und weiter zurück gleich Osiris (Horus ist Osiris im neuen Kreislauf) identisch ist mit Marduk, der Tiâmat besiegt und die Weltherrschaft übernimmt. In einem Texte des neuen Reiches heißt es von ihm wörtlich wie von Horus, daß er als Sohn des Osiris seine Feinde schlug, seinen Vater schützte, die Krone ergriff und daß ihm dann das Erbe seines Vaters gegeben wurde. Dasselbe sagt die Lehre von Babylon. Der Sieger bekommt die Weltherrschaft.

---

[1]) S. ATAO[2] 158.

[2]) Vgl. S. 31, Anm. 2.

[3]) Vgl. oben S. 31 f.

Weiter:

„Auch der Sonnengott, der große Herrscher der Welt, wurde Göttern gleichgesetzt, die nichts mit ihm zu tun haben, zuerst vielleicht damals, als die Könige der Fürsten-Dynastie den Re vor allen andern Gottheiten gefeiert hatten; der Gott von Elephantine, der alte Wassergott Sobk und der Gott Amon von Theben wurden so zu den Sonnengöttern Chnum Re, Sobk Re und Amon-Re."

Auch hier handelt es sich um historische Identifizierung auf Grund politischer Umwälzung, wie im Anfang dieses Abschnittes ausgeführt worden ist. Aber auch diese hat natürlich eine Begründung in der Lehre erfahren und konnte sie bei dem Wesen der Kreislauf-Vorstellung mit ihrer Umkehrung der Gegensätze ohne Schwierigkeit erhalten.

Amon von Theben als Drachenkämpfer und Weltenherrscher wesensgleich mit Marduk von Babylon.

Nach Vertreibung der Hyksos wurde Theben Metropole eines einheitlichen ägyptischen Reiches. Wie die Priester von Babylon das Recht der Stadt auf die Weltherrschaft mit dem Nachweis begründeten, daß Marduk Drachenbesieger und Weltschöpfer sei, so scheinen die Priester von Theben das Recht auf die Weltherrschaft mit dem Siege Amons zu begründen. Alles was von Erman[1] aus den Texten von Amon mitgeteilt wurde, ist identisch mit der Marduk-Lehre. Wie Marduk der Götterkönig von Babylonien, so ist Amon „von freundlichem Herzen, wenn man zu ihm ruft". Eine Weihetafel zeigt die Ohren Amons (Berlin 7354), Marduk ist „großohrig"; denn er hört alle Bitten. Amon-Re ist ferner „die lebende Lampe, die aus dem Himmelsozean aufgeht". Von Marduk heißt es: „Erstgeborner Eas (d. i. der Ozean), wie der Sonnengott erleuchtest du das Dunkel der Menschen". Amon-Re ist der „Stier von Heliopolis", wie Marduk „der Stier zu Babylon". „Er bekämpft den Apophis", wie Marduk Tiâmat, und wie bei Re „ist es sein Auge, das die Feinde fällt" — die Sonne verschlingt die Gestirne! „Seine Mannschaft jauchzt, wenn sie sehen, wie der Feind (die Schlange Apophis) gefällt ist, wie seine Glieder mit dem Messer zerfleischt sind, wie das Feuer ihn gefressen hat . . . die Götter jauchzen, die Mannschaft des Re ist zufrieden." Als sieghafter Sonnengott ist er nun Schöpfer, Erhalter und Ernährer aller Wesen. Er baut die Welt auf wie der Demiurg

[1]) l. c. 62 ff., vgl. ATAO[2] 83 ff.

Marduk nach dem Sieg über Tiâmat. „Er befahl und die Götter entstanden, er ist der Vater der Götter, der die Menschen machte und die Tiere schuf . . . Er ist der, der das Kraut macht für die Herden und den Fruchtbaum für die Menschen; der schafft, wovon die Fische im Strome leben und die Vögel unter dem Himmel“ usw. So erledigt sich Ermans geringschätzige Kritik dieser religionsgeschichtlichen Erscheinung (S. 61):

„Und so wurde Amon der Ägypter für lange Zeit ihr höchster Gott, trotzdem er doch eigentlich nur eine künstliche Schöpfung war und nur wenig hatte, was nicht von andern Göttern entlehnt war.“

Die Totenwelt.

„Wenn es eine Seite gibt, in der sich das ägyptische Volkstum von jedem andern unterscheidet, so ist es die übertriebene Pflege der Toten.“ Die Bedeutung der Welt der Lebendigen tritt in der Literatur und in der Kultur der Ägypter zurück gegenüber der Welt der Toten. So unfaßbar es für unser modernes Denken erscheinen mag und für die gewohnte Auffassung von der Entwicklung des Völkerlebens, — wir müssen auch hier vermuten, daß die Betonung der Totenwelt in Ägypten mit der S. 41 ff. besprochenen weltumfassenden Lehre zusammenhängt, deren Ursprung prähistorisch ist, nach der Ägypten Unterweltsland ist im Gegensatz zu Babylonien[1]. Wir sind allerdings auf diesem Gebiete für eine Vergleichung insofern ungünstig gestellt, weil wir über die babylonische Totenwelt bisher nur wenig monumentale Urkunden haben[2].

Über das Verhältnis von Leib und Seele im Leben und im Tode haben die Ägypter eine komplizierte Lehre ausgebildet, die zunächst wenig Analogien in den Angaben der babylonischen Texte zu haben scheint. Dem Ka, der nach ägyptischer Lehre dem Menschen bei seiner Geburt eingeflößt wird, würde babylonisch der viel farblosere Begriff napištu entsprechen, der dem Menschen eingeflößt wird.[3] Wenn dann nach dem Tode Ka

[1]) Dem Begraben in der Erde (in unterirdischen Räumen der Pyramide, die den Kosmos darstellt) würde dann der Theorie nach Leichenverbrennung (entsprechend dem Nordpunkt des Kosmos, Feuerpunkt, vgl. ATAO[2] 28) gegenüberstehen. Wir wissen noch nichts Bestimmtes über die älteste babylonische Praxis.

[2]) Was wir wissen, ist zusammengestellt in des Verfassers Schrift über Hölle und Paradies bei den Babyloniern (AO III, 1[2]).

[3]) Oder ist dem Begriff napištu (eig. Atem) das, was die Ägypter Bai

weiter lebt, sich um den Leib kümmert und darauf achtet, daß das Grab des Verstorbenen gepflegt und mit Speisen versehen wird, so verbinden die Babylonier im Grunde die gleichen Vorstellungen mit dem êkimmu, dem Totengeist, der aus der Totenwelt emporsteigt und den Menschen beunruhigt.

Zur ägyptischen Lehre, nach der die Seele unter Umständen in Tiergestalten eingeht, wie das „Totenbuch" bezeugt (nicht eigentliche Seelenwanderung), läßt sich auf Grund des zugänglichen Materials keine babylonische Parallele beibringen. Hingegen hat das Symbol für „Leben" (Henkelkreuz), das dem Toten in den Mund gelegt wird, seine Parallele in dem „Lebenskraut", das nach babylonischer Anschauung dem Toten unter die Nase gelegt wird[1].

Die Totenwelt selbst „wird im Westen gesucht, die Toten werden als die Westlichen bezeichnet". Man wird wohl auch hier die Einkleidung der Vorstellungen nach kosmischen Gesichtspunkten von den Kreislaufvorstellungen zu unterscheiden haben. Die Totenwelt ist zunächst die unterirdische Welt, eine zweite Erde (= Ägypten), Dwꜣ-t[2] genannt, von einem Strome durchflutet, auf dessen Ufern sich lange Gänge und (12) Höhlen ausdehnen. Trauer und Öde herrscht hier bei Tage. Aber bei Nacht zieht die Sonne vorüber. „Die Abgeschiedenen, die in den Höhlen[3] sind, preisen die Sonne; ihre Augen öffnen sich, ihr Herz ist voll Wonne, wenn sie die Sonne sehen; es jauchzt, wenn ihr Leib über ihnen ist[4]." Und ebenso grüßen

---

nennen, näher verwandt? Bai ist im Leben untrennbar mit dem Körper verbunden, verläßt aber im Augenblick des Todes den Leichnam. Wie es sich zu Ka verhält, ist noch nicht aufgeklärt. Ka ist wohl der Geist im Sinne von Genius, Bai die animalische Seele, die dem Sinnenleben angehört. Vgl. Steindorff l. c. S. 163.

[1]) S. ATAO[2] 199.

[2]) Koptische Aussprache Twet. Vgl. S. 37.

[3]) Höhle und Grube = Unterwelt. Nach dem Amduat (Buch von dem, der in der Unterwelt ist) zerfällt die Unterwelt in zwölf Höhlen; sie entsprechen den Häusern am Tierkreis. Die Zwölfteilung entspricht der Einteilung des Kreislaufs in 24 Teile (24 Tagesstunden). Auch von 12 Gauen der Unterwelt ist die Rede, durch 12 Tore bewacht, deren jedes von zwei feuerspeienden Schlangen und zwei Göttern bewacht ist (Steindorff l. c. S. 166).

[4]) Steindorff l. c. S. 165. Daß die astrale Unterwelt auch in Babylonien der südliche Ekliptikgürtel (die Wintergegend) ist, bestätigt Kugler, Die Sternkunde der Babylonier I, 262.

nach dem Totenbuch die Bewohner der Höhlen den Mond auf seiner nächtlichen Fahrt (Osiris als der Mann im Monde). Aber da die Toten, wie wir sehen werden, am Kreislauf teilnehmen, so handelt es sich wohl schon bei der Angabe „die Westlichen" um den Kreislauf[1].

Wie die Gestirne im Westen untergehen, so geht die Seele des Verstorbenen (in Babylonien sowohl[2] wie in Ägypten) nach Westen. Man hofft, daß er dann an dem himmlischen Geschick der Gestirne teilnimmt. Die Pyramidentexte geben der Hoffnung Ausdruck, daß er „als jener einzelne Stern, der an der Ostseite des Himmels aufsteigt", etwa zusammen mit Orion oder Sirius über den Himmel wandelt, oder daß er „zu der Ostseite des Himmels fährt, zu dem Ort, wo die Götter geboren werden und wo er mit ihnen geboren wird, erneut, verjüngt". Deshalb wohl nennt man später das ganze Totenbuch „das Buch vom Herausgehen am Tage" (Osten).

„Es gab eine Stätte für die Könige und andere auserlesene Seelen, für solche, ‚die nach dem Befehle der Götter leben sollen'; diese Stätte lag am Himmel" (Erman S. 90). Wenn dann gelegentlich die Verstorbenen als „unvergängliche Sterne" erscheinen, die die Himmelsgöttin Nut an ihrem Leibe befestigt hat (Erman S. 90), so ist das m. E. als eine poetische volkstümliche Vorstellung auf gleiche Linie zu stellen mit dem „Versetztwerden zu den Sternen", und von der eigentlichen Lehre, die das Geschick des Toten in den Kreislauf zieht, der durch den Tod zum Leben führt, zu unterscheiden. Das Hindurchdringen vom Tode zum Leben schildern schon die ältesten Pyramidentexte in der poetischen Ausgestaltung der Astrallehre. Diese sog. „Pyramidentexte" aus dem Ende des alten Reiches mit ihren „uralten Sprüchen", „die uns in die Urzeit [!?] des ägyptischen Volkes hineinführen" (Erman S. 87), und ebenso die liturgischen Sprüche des „Totenbuches", die man den Toten beigab, beziehen sich gewiß sämtlich zunächst auf den König, der als Inkarnation der Gottheit, etwa als Osiris, Anrecht auf

---

[1]) Der kosmischen Vorstellung entspricht es, wenn eine Leiter vorn im Westen gen Himmel führt, die von Göttern bewacht ist und deren Betreten von der Kenntnis des Zauberwortes abhängt. Wen die Götter vor dem Absturz bewahrt haben, dem öffnen sich die gewaltigen Tore des Himmels, vgl. Steindorff l. c. S. 164. Die Leiter entspricht wohl den Planetenstufen, s. ATAO[2] S. 16. 375[1].

[2]) Vgl. Hölle und Paradies AO I, 3[2] S. 19. 30.

das Hindurchdringen vom Tode zum Leben hat, wie ihn die Weltenkreislauflehre zeigt. Das zeigen Stellen der Pyramidentexte, wie die S. 36 ff. besprochene, oder wie die folgende, die vom Verstorbenen sagt:

„Es gibt keinen Gott, der ihn aufhielte, es gibt keinen Widersacher, der sich ihm auf seinem Wege widersetzte. ‚Wohin geht er denn?' Er geht zum Himmel voll Lebenskraft, daß er seinen Vater schaue, daß er den Re schaue."

Der Mensch, und in besonderem Sinne der König, ist ja das Bild der Gottheit[1], ja noch mehr, er ist ein Bild des Kosmos, sein Leib ist ein Mikrokosmos, darum hat er teil am Geschick des Himmels. „So wahr Osiris lebt, wird auch er leben; so wahr Osiris nicht gestorben ist, wird auch er nicht sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet wird, wird auch er nicht vernichtet werden"[2].

Wenn solche Texte und alten Sprüche dann beliebigen Toten beigegeben wurden, so mochte das eine überschwengliche Übertragung bedeuten. Es ist das mutatis mutandis schließlich nichts anderes, als wenn in einer christlichen Leichenrede Züge vom Leiden des Erlösers auf das Geschick des Verstorbenen übertragen werden: „er trug sein Kreuz, nun wurde er erhöht, der Herr nahm ihn bei seiner Hand etc."

Daß es sich im einzelnen um Anschauungen handelt, die der Lehre vom Kreislauf des Hauptgestirns entnommen sind, dafür finden wir bei Erman die klarsten Belege. Nach S. 91 sagen die ältesten Pyramidentexte, der Tote „durchkreist den Himmel wie Re (Sonne) und er durchkreist den Himmel wie Thot (Mond)"; beide nehmen ihn in ihr Schiff auf[3]; neben den Emblemen des Re und Thot trägt er den Schurz der Hathor

---

[1]) geschaffen nach Gottes Bild, s. ATAO[2] 167. Vgl. das neugefundene Relief MDOG Oktober 1907, auf dem die Muttergöttin den König säugt in Gegenwart des widderköpfigen Chnum. Zum Menschen als Mikrokosmos vgl. Winckler, Babylonische Geisteskultur S. 99.

[2]) Erman ist durchaus im Irrtum, wenn er S. 96 diese Ausgestaltung der Lehre der „weiteren Entwicklung des ägyptischen Totenglaubens" zuschreibt. Sie entspricht vielmehr den Grundideen der Lehre. Vgl. S. 37!

[3]) Die Mondsichel ist das Schiff. Diese Vorstellung ist dann auch auf die Sonne (neben Sonnenwagen) übertragen (Abend- und Morgenbarke der Sonne, z. B. Totenbuch 33). Der Mond-Fährmann heißt „Hintersichschauer und Wendegesicht", weil der sich umwendende und nach der Sonne zuwendende Mond zur Unterwelt fährt (Umkehr- = Todesmotiv, s. die astronomische Zeichnung S. 49).

(also wiederum die Trias in ihm vereinigt). Der „unvergängliche Verklärte" ist „größer als Re", zugleich ist er der Sohn des Re. „O Re Atum, dein Sohn kommt zu dir, er kommt zu dir; du läßt ihn bei dir wohnen, du schließt ihn in deine Arme, ihn deinen leiblichen Sohn ewiglich." Bei seinem Erscheinen melden göttliche Boten, daß ein neuer Herrscher erschienen ist, sie verkünden den Repräsentanten der dunklen Kosmos- und Kreislaufhälfte, daß die Vollendung da ist:

> „Set und Nephtys eilet! Verkündet den südlichen Göttern und ihren Verklärten: ‚Er kommt, ein vernichtungsloser Verklärter! Wenn er will, daß ihr sterbt, so sterbt ihr; wenn er will, daß ihr lebt, so lebt ihr'."

Es ist, als ob die Sprüche gar nicht mehr an den Toten selbst dächten. Es wird der große himmlische Vorgang geschildert; am großen himmlischen Zifferblatt wird abgelesen, daß der Zyklus vollendet ist. Und zwar ist es hier wiederum der Mondlauf, an den zu denken ist (Osiris mit Mondcharakter!). Dabei beachte man, daß der Schilderung astronomische Spekulation zugrunde liegt, nicht nur Naturbeobachtung. Deshalb erscheint der Verstorbene als Jäger, denn der Mond ist der Jäger[1].

Erman nennt das „wilde Phantasie" (S. 92); wie er S. 40 eine der sinnvollsten Mythen als „Wahnwitz" abtut. Es liegt das im letzten Grunde darin, daß die von Erman vertretene herrschende Auffassung der Religionsgeschichte sich von der Voraussetzung nicht losmachen kann, als müßten diese „uralten" Sprüche, die auf die „Urzeit (s. oben S. 37 f.) des Volkes" zurückgehen sollen, Residuen niederer Religionsformen aufweisen. So passiert es Erman, daß er in der grotesken Poesie des Mondmythus, der das Anwachsen zum Vollmond bei vielen Völkern als Aufgefüttertwerden mit allerlei Himmelskörpern schildert, mit ästhetischer Empörung glossiert[2]. Diese Anschauung vom Verschlingen scheußlicher Kost finde sich „auch sonst bei Kannibalen". Da haben wir also die Ur-Ägypter als Kannibalen. Das geht noch über Totemismus!

Dem Wandern des Toten nach Westen entspricht die Vorstellung vom Wohnort der Verklärten im Osten. Denn vom

---

[1]) Die entsprechende Rolle am Fixsternhimmel, die den Planetenhimmel gleichsam kommentiert hat, Orion, s. S. 37 f.

[2]) Ausdrücke wie „der gute Osiris" S. 100 entspringen einem gewissen Mitleid mit den vermeintlichen primitiven Ideen.

Westen wandern die Gestirne durch die unterirdischen Regionen der „südlichen Götter“ z. B. Set und Nephtys, (s. oben S. 45) nach Osten. Die Kreislauflehre wird ergänzt durch die kosmische Anschauung[1]. Erman entgeht dieser Zusammenhang völlig, wenn er S. 93 sagt, jene Phantasien (die wir als Wiederspiegelung des Gestirnlaufs im Geschick des Toten erklärten), seien nur die Ausnahme, die gewöhnliche Anschauung kenne einen festen Wohnort der Verklärten[2]. Auf diesen Seligeninseln, die zur Milchstraße in Beziehung gesetzt werden[3], steht der Welten- und Lebensbaum, von dem die Toten leben (vgl. oben S. 51, Anm. 1)[4].

Seite 96 schildert Erman, wie man von den Toten, der die Seligeninseln erreichen will, den Nachweis sittlicher Reinheit verlangt. Da er im letzten Grunde Spuren niederer Religionsformen erwartet in diesen alten Texten, wundert er sich über diese „merkwürdige Spur sittlichen Empfindens in dieser alten Zeit“, die allerdings zu Kannibalismus schlecht stimmen würde. Dann fährt er fort:

„In der Regel ist es freilich mehr die körperliche Reinheit, die die Götter von ihrem neuen Himmelsgenossen verlangen, und zu dieser sind sie ihm selbst behülflich.“

Wir erwähnen diesen nebensächlichen Zug, weil er den der gesamten Anschauung zugrunde liegenden verhängnisvollen Mangel an Verständnis für die Symbolsprache zeigt. Wir fragen: Was versteht man wohl hier unter rein, worin besteht der Körper dieser Verklärten?

„Zu den hier geschilderten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode ist dann noch eine andere hinzugetreten, die, ursprünglich nebensächlich,

---

[1]) Der Kreislauf ruht in der Kulmination. Das gibt die örtlichen Vorstellungen (Raum = Zeit, wie im Spätjüdischen ʿolam = Welt und = Ewigkeit).

[2]) Über die Vorstellung von den Zirkumpolarsternen im Nordosten, die sich an dieser Stelle bei Erman findet, haben wir S. 38 f. unsre Verwunderung geäußert.

[3]) Der Milchstraßenhimmel gleicht der Erde, d. h. Ägypten. Ein breiter Strom, Seen, Kanäle, Inseln. In den Seen muß sich der Tote reinigen, über die Flußläufe bringt ihn der himmlische Fährmann. Steindorff, l. c. S. 164.

[4]) Der Gegensatz ist das „Kotessen“ in der Unterwelt, „das dem Agypter immer als äußerstes Schrecknis vorschwebt“ (Erman S. 95, 101). Zum Sinn dieser Unterweltsvorstellung vgl. Winckler, Babylon. Kultur 48; ATAO[2] 7[1]. 216[4].

im Laufe der Zeit alles überwuchert hat. Das ist die Lehre von dem verstorbenen Gotte Osiris als dem Könige und dem Vorbilde aller Toten."

Auch hier vermissen wir die Erkenntnis der Zusammenhänge. Diese Anschauung ist nicht „später hinzugetreten"[1]; sie gibt vielmehr, wie wir sahen, den Schlüssel zu der vorher besprochenen Anschauung vom glücklichen Geschick der Toten.

Osiris ist König der Toten. Wenn ein Mythus erzählt, wie Horus ihm das von Set ihm ausgerissene Auge bringt, durch das der gestorbene Osiris lebendig wird, um nun als König der Westlichen zu regieren, so liegt doch der astrale Sinn auf der Hand[2].

Andrerseits nimmt der Mensch als Mikrokosmos teil an dem Kreislauf, der durch Tod zum Leben führt. Daran knüpfen die Unsterblichkeitshoffnungen an, die in Verbindung mit der Osirislehre die Gedanken von der Unterwelt durchbrechen. Je nach Anwendung und Ausgestaltung der Lehre trägt diese wiederum Sonnencharakter oder Mondcharakter. Für Ägypten würde man auch hier Sonnenlehre erwarten. Tatsächlich zeigen aber die ältesten Pyramidentexte bereits die Ausgestaltung nach den Motiven der Mondlehre. Osiris, der als Repräsentant des Kreislaufs ebensogut in der Sonne sich offenbaren könnte, hat hier Mondcharakter (vgl. S. 67). Ob darin ein in prähistorische Zeit zurückgehender spezifisch babylonischer Einfluß liegt, sei dahingestellt.

Wir lesen S. 17 bei Erman:

„Das Ansehen aller Schützer der Toten ist früh verblaßt vor dem Ansehen des Osiris, obgleich dieser Gott schwerlich von jeher ein Herrscher der Unterwelt gewesen ist; er ist erst nachträglich dazu geworden, weil (!) die Sage von ihm berichtete, daß er (vom bösen Set) getötet worden sei[3] und doch als Toter weiter lebe. Zwei Städte sind es, die vor anderen als seine Heiligtümer gelten: Dedu im Delta, das wir mit seinem späteren Namen Busiris nennen, und Abydos in Mittelägypten, wo man ihn als den ersten derer im Westen[4], d. h. den König der Toten, verehrte."

---

[1]) Steindorff l. c. S. 166: „Dieses bunte, krause Gewirr einfacher und komplizierter, naiver und geklügelter Anschauungen ist nun schon frühzeitig durch das Eindringen der Lehre vom Gotte Osiris beeinflußt und noch unklarer geworden."

[2]) Vgl. S. 55 Anm. 4. Zum Auge = Sonne oder Mond s. S. 46. 59; zu dem erwähnten Mythus vgl. Steindorff l. c. S. 167.

[3]) Das Töten ist Zerstückelung (72 oder 14 Teile). Den Sinn kennt Erman nicht nach S. 97. Vgl. S. 55 Anm. 3.

[4]) Die „Westlichen" sind die Gestorbenen, s. S. 61, die im Osten auferstehen. Biblisch ausgedrückt heißt das: „der Erstling unter denen, die da schlafen".

Wir finden natürlich auch hier die Mängel der alten Betrachtungsweise, die bereits kritisiert worden sind. Sehr irreführend ist auch hier die Annahme, daß eine „Sage des Gottes" der Ausgangspunkt des Mythus ist, während umgekehrt die „Sage" ein Niederschlag des Mythus ist.

Eine Folge dieser Auffassung ist, daß Erman das Sterben und Wiederaufleben des Menschen einfach als Parallele zum sagenhaften Geschick des Osiris hinstellt (S. 96). Der Mensch habe gleich Osiris wider Willen aus dem Leben scheiden müssen, so habe man ihm gewünscht, daß auch sein weiteres Ergehen dem des Gottes gleichen möchte. Tod und Wiederaufleben ist aber vielmehr die Erscheinung des Kosmos, den Osiris darstellt und ebenso der Mensch, das mikrokosmische Bild des Gottes und des Weltalls (vgl. S. 63); daher das gleiche Geschick.

Der Mondcharakter des Osiris als Kreislauferscheinung ist besonders deutlich auf einem Denkstein in Abydos ausgesprochen, der angeben will, was Ramses IV. bei seinen Forschungen im Lebenshause[1] aus den Büchern (!)[2], die er anzusehen nicht abließ, gelernt hat (Erman S. 82 f.). Er fand, daß des Osiris Wesen geheimnisvoller ist, als das aller Götter:

„Du bist der Mond, der am Himmel ist. Du verjüngst dich nach deinem Wunsch, du wirst jung nach deinem Belieben . . . . Ja du bist der Nil, groß auf den Ufern am Anfang der Jahreszeit; die Menschen und die Götter leben von der Feuchtigkeit, die aus dir kommt . . . Ich habe deine Majestät auch als König der Unterwelt gefunden . . . . Wenn Re (die Sonne) alle Tage aufgeht und zur Unterwelt kommt, um dieses Land und auch die Länder zu besichtigen, so sitzest du auch wie er. Ihr beide zusammen werdet Bai Demdem genannt. Die Majestät des Thot[3] steht neben euch, um die Befehle, die aus eurem Munde kommen, aufzuschreiben."

Der Mond ist also auch hier, wie in Babylonien Auferstehungsgestirn[4]. Er repräsentiert das Leben, das aus dem Tode kommt. Darum ist es auch durch die Nilüberschwemmung repräsentiert; denn sie ist die Auferstehung des Naturlebens. Und ebenso ist es auch die untergehende Sonne! Also die Einheit der beiden Gestirne und des Naturlebens im ewigen Kreislauf sind durch Osiris dargestellt.

---

[1]) Vgl. die babylonischen Tempelnamen E-ti-la „Haus des Lebens".
[2]) s. S. 54. 62.
[3]) Gleich babylonisch Nebo, Schreiber der Geschicke, s. ATAO[2] 25.
[4]) s. S. 37. 43.

Nach S. 100f. enthält das Totenbuch „Zauberformeln“ (babylonisch šiptu), durch die dem Toten die Identifizierung mit der Gottheit garantiert wird. Zum Beispiel:

„Mir ward mein Name im Großhaus[1] gegeben und die Erinnerung an meinen Namen im Flammenhaus in jener Nacht, wo man die Jahre zählte und die Monate berechnete. Ich bin jener darin, der da sitzt im Osten des Himmels, und jeder Gott, der mir nicht folgt, dessen Namen sage ich, der wird sich im Totenreiche seines Namens erinnern.“

Vielleicht können wir auch hier den Sinn deuten. Das Großhaus und das Flammenhaus würde babylonisch apsû und nibiru entsprechen, Süd- und Nordpunkt des Weltalls (Wasser- und Feuerregion). Die Nacht ist die Schicksalsnacht (Neujahr), in der im Schicksalsgemach die Geschicke bestimmt werden. Wer die Geschicke verwalten will, muß die Namen (babylonisch: 50 Namen, d. h. Erscheinungsformen) bekommen, die ihm die Herrschaft über alle Erscheinungsformen des Weltalls (also die Herrschaft über die Götter) überträgt[2]. Man vergleiche damit den bei Erman S. 83 zitierten Text aus dem „Geheimen Amonsbuche“, nach dem Amon sich überall einen Sitz gemacht habe, damit seiner Namen viele seien.

Mit der Lehre von der Totenwelt hängt nach Erman S. 16 die Verehrung von göttlichen „Wegweisern“ zusammen, die den Toten die Pfade in ihr dunkles Reich zeigen (Nebo-Hermes als *ψυχοπόμπος*). Daß diese Wegweiser als Schakale gedacht sind, erklärt Erman mit einem bereits früher beobachteten Rückfall in Totemismus, den er doch zu vermeiden versprach, rationalistisch dadurch, daß man am Wüstenrande, wo man die Toten bestattete, abendlich in der Dämmerung Schakale herumhuschen sah. Aber der mythologische Grund ist vielmehr der: die Wüste, der Begräbnisort der Ägypter, ist in der orientalischen Lehre = Unterwelt. Als Unterweltsrepräsentanten erscheinen die Schakale, die gefürchteten Tiere der Wüste.

Sehr deutlich ist in Ägypten die Lehre vom Totengericht ausgebildet, von der wir in Babylonien bisher nur geringe Spuren nachweisen können[3]. Der tote Osiris (d. h. der mit Osiris identifizierte Tote) wird von Set verklagt — so wird hier

---

[1]) Vgl. babylonisch E-kal „Großhaus“.

[2]) Zur Bedeutung des Begriffes „Namen“ in diesem Zusammenhange vgl. mein BNT 104 ff.

[3]) S. mein Hölle und Paradies (AO I, 3[2] S. 24 ff.).

der Gegensatz der lichten und dunklen Welt- bez. Kreislaufhälfte angewandt. Set entspricht in der biblischen Weltanschauung der Satan als Verleumder und Verkläger[1]. Thot (= babylonisch Nebo) ist der Fürsprecher, Rechtsanwalt[2]. Man sieht, wie die irdische Gerichtsbarkeit ein Abbild der himmlischen ist. Wie Osiris, so werden auch die Menschen vor das Gericht gestellt. Osiris ist dabei selbst Totenrichter. Er richtet über die Taten der Menschen unter Assistenz von 42 Richtern. In der Halle der zwei Wahrheiten[3] werden nach einer Art Beichtlitanei die Sünden vorgeführt[4]. Charakteristisch für das orientalische Denken ist, daß „lautes Sprechen" zu den Sünden gehört. Laut zu sprechen gilt noch heute dem Orientalen als unanständig. Konnten die Sünden verneint werden, so führt der schakalköpfige Anubis die Toten vor Osiris. Auf einer Wage wird das Herz gegen das Symbol der Gerechtigkeit abgewogen. Thot (Nebo!) verzeichnet die Sündlosigkeit. Wir wissen noch nicht viel vom babylonischen Totengericht. Aber die Spuren genügen[5], um zu zeigen, daß es sich auch hier um die gleiche Sprache des Geistes handelt.

Als Gegengewicht gegen die ernsten und trüben Gedanken, die die Lehre von der Totenwelt mit sich bringt, haben sich natürlich auch epikuräische Grundsätze geltend gemacht. Auch hier kann man die Geistesverwandtschaft zwischen Babylon und Ägypten kennen lernen.

Ein altbabylonisches Epenfragment sagt:[6]

„Als die Götter den Menschen schufen,
haben sie den Tod den Menschen auferlegt
und behielten das Leben in ihren Händen.

---

[1]) Vgl. ATAO² 554 f.

[2]) Biblisch παράκλητος; in der Schweiz ist der öffentliche Titel des Rechtsanwalts „Fürsprecher". Winckler behält recht mit seiner Erklärung des Standesbegriffs nabî' (s. Religionsgeschichtler S. 38).

[3]) Ich vermute, daß es sich dabei um Recht und Unrecht handelt (beides bringt die Wahrheit an den Tag) und daß das auch der Sinn des babylonischen Kettu und Mešaru ist („Recht und Gerechtigkeit", phönizisch Misor und Sydyk), s. ATAO² 106, 124, 143²; Hommel, Grundriß 122 f., 219.

[4]) Darunter 42 Todsünden. Die Zahl 42 als Unterweltszahl s. S. 43. Die Aufzählung der Sünden (Erman S. 104) entspricht den Sünden der babylonischen Ritualtexte (vgl. ATAO² 208).

[5]) Vgl. Hölle und Paradies AO I, 3² 24 ff.

[6]) Meißner MVAG 1902, 1 ff.; ATAO² S. 564.

So sättige deinen Leib,
freu dich Tag und Nacht,
mach täglich ein Freudenfest;
sei Tag und Nacht ausgelassen und vergnügt.
Deine Kleider mögen rein sein,
rein sei dein Kopf, wasch dich mit Wasser,
Schau auf den Kleinen, der deine Hand ergreift,
dein Weib freue sich in deinem Schoße."

Und der Ägypter sagt:[1]

„Folge deinem Herzen und deinen Freuden, solange du auf Erden lebst.
Bekümmere dein Herz nicht,
Bis der Tag der Klage zu dir kommt.
Doch der, dessen Herz stille steht, hört ihre Klage nicht,
Und der, welcher im Grabe liegt, nimmt ihre Klage nicht an . . . .
Darum mit frohem Gesicht feiere einen frohen Tag
Und ruhe nicht an ihm.
Denn niemand nimmt seine Güter mit sich,
Ja niemand kehrt wieder, der dahin gegangen ist."

Genug der Beispiele. Ich habe mich damit begnügt, die ersten Kapitel des Ermanschen Buches zu glossieren und möchte zum Schlusse ausdrücklich bemerken, daß m. E. der Hauptwert des Buches in der zweiten hier nicht besprochenen Hälfte liegt. Die altorientalische Astrallehre wird sich als der Ariadne-Faden für den Wirrwarr der ägyptischen Religion erweisen, wenn auch die berufenen Vertreter vorläufig nichts davon wissen wollen.

In einer Broschüre über den „Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels" äußerte jüngst Sellin, die Ergebnisse der Ausgrabungen in Ägypten für unsere Erkenntnis der religiösen Entwicklung Israels seien fast gleich null. Wenn das richtig ist, so liegt die Schuld nicht an den Monumenten, sondern an dem Mangel an Verständnis für die dort bezeugten Ideen. Sobald die Erkenntnis von der Zugehörigkeit Ägyptens zur großen orientalischen Gesamtkultur nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch sich Bahn gebrochen haben wird, werden die vorhandenen Monumente neue überraschende Enthüllungen bringen, auch über die Beziehungen Ägyptens zur biblischen Religion.

[1]) Steindorff l. c. S. 169.

Sach- und Autorenregister.

Die hochgestellten Ziffern beziehen sich auf die Anmerkungen.

I. Sachregister.

II. Autorenregister.



Aegyptisches Weltbild. Original in Turin.



Die Karthagische Himmelskönigin, Sonne und Mond in den Händen tragend.

W. Eames

Im Kampfe um den Alten Orient

Wehr- und Streitschriften

herausgegeben von

Alfred Jeremias und **Hugo Winckler**

2

Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus

Von

Hugo Winckler



Sog. Williams-Siegelzylinder im Britischen Museum

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1907

Preis 1 Mark

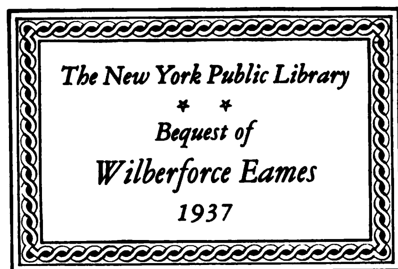


Als erstes Heft dieser Sammlung erschien:

Alfred Jeremias:

Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Aegyptische Religion.

Preis 80 Pfennig.



Im Kampfe um den Alten Orient
Wehr- und Streitschriften
herausgegeben von
Alfred Jeremias und **Hugo Winckler**
2

Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus

Von

Hugo Winckler



Sog. Williams-Siegelzylinder im Britischen Museum

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1907

Auf dem Gebiet der Bibelforschung hatte man im Anfang gegenüber der drohenden Gefahr des Panbabylonismus sich auf gewohnheitsgemäßes Absprechen im Kreise der Herrschenden beschränkt. Das hat nicht den Erfolg gehabt, den man sich versprach. Der „Unsinn“ und die „Phantasterei“ haben immer mehr von denen angesteckt, welche sie kennen gelernt haben. Auf alttestamentlichem Gebiete bekennt sich einer nach dem andern von solchen Forschern, welche die neuen Tatsachen kennen zu lernen nicht verschmähen, zu der Auffassung des Panbabylonismus; auf dem der Mythenforschung und den damit in Berührung stehenden Gebieten haben die Astralphantasien eine Schar von Bekennern vereinigt, welche vielleicht keine der den Markt beherrschenden „Richtungen“ zu einer Gefolgschaft zusammenbringen könnte [1].

So sind wir in ein zweites Stadium getreten: man ist bemüht, durch Sonderuntersuchungen die Aufstellungen — abtun zu lassen, die dem geruhigen Besitz ein so schweres Ärgernis bereiten. Das glaubt man zu erreichen, indem man junge Männer ins Feuer schickt, von denen man anzunehmen scheint, daß sie das Rüstzeug besitzen könnten, ohne das man doch nun einmal nicht ganz auskommen kann, wenn man wissenschaftlich streiten will, und die anderseits noch den schönen Mut der Jugend haben, das zu glauben und zu verfechten, was ihnen eingegeben worden ist. Wenn sich die folgenden Blätter mit zweien solcher Leistungen beschäftigen müssen, so bedaure ich von Herzen, daß ich dabei auch Personen treffen muß. Diese haben den mir immerhin menschlich schönen Zug der Überzeugungstreue und des Eintretens für ihre Meinung bewiesen. Wenn sie es in einer Weise und Form taten, die wissenschaftlich schärfste Abfertigung verdient, so will ich diese wenigstens in der Summe dorthin gerichtet haben, wo die Ursache sitzt.

[1]) Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung. Vgl. Heft 1 dieser Sammlung S. 10 f.

Es sind die Lehrer dieser jungen Männer, welche sie durch oberflächliches, aber autoritatives Aburteilen über Dinge, zu deren Beurteilung ihnen selbst die Elemente fehlen, ermutigt haben, das aus solcher Belehrung Geschöpfte als wissenschaftliches Gut anzusehen, mit dem die Literatur bereichert werden darf. Das geistige Versagen einer sich als herrschende fühlenden wissenschaftlichen Richtung tritt hierbei in einer Weise zutage, wie sie innerhalb des wissenschaftlichen Meinungsaustausches doch nur selten ist. Ich habe bereits mehrfach auf die literarischen Gepflogenheiten hingewiesen, wie sie sich auf unsern Gebieten breit machen dürfen. Aber doch ist mir noch nie die naive Unbeholfenheit des von der Schulbank Mitgebrachten in Form wie Inhalt in so aufdringlicher Weise begegnet, wie in diesen Fällen. Es wäre Pflicht der „Lehrer“ gewesen, den eifervollen Schülern wenigstens zu bedeuten, daß, ehe man in die Arena stieg, man für die Aburteilung, die man fertig bezogen hatte, mindestens noch die Kenntnis der Tatsachen und Gründe hätte beschaffen müssen. Das Unterlassen ist um so mehr zu verurteilen, als es sich in beiden Fällen um eine Irreleitung des guten Willens von jungen Männern handelt, welche in Spezialarbeiten einen guten Anfang wissenschaftlicher Betätigung gemacht hatten und die sich durch das Eintreten in ein ihnen noch nicht erschlossenes Gebiet für ihr weiteres wissenschaftliches Leben eine Bloßstellung schlimmster Art zugezogen haben. Ich betone es darum nochmals, daß ich nicht diese, sondern die Urheber verantwortlich wissen möchte, und hoffe, daß sich die frische Jugendkraft, die sich in dem übersprudelnden Zutrauen zu dem frisch aus den Hörsälen oder sonstiger persönlicher Anregung Gewonnenen ausspricht, auch auf diesem Gebiete zu ernster Arbeit durchkämpfen wird, zu einer Arbeit, der nicht von vornherein die Ziele gesteckt sind, sondern die sie aus den beherrschten Tatsachen gewinnt. Nicht einem Küchler und einem Greßmann oder ihren Pamphleten, die vergessen worden wären, wie so viele andere gleichartige Anathemata, sondern den Meinungsäußerungen einer ganzen Richtung sind meine Ausführungen gewidmet; sie sollen einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte unserer Wissenschaft bilden.

In der Tat wüßte ich aus einer doch nicht ganz unbeträchtlichen wissenschaftlichen Kampfzeit kaum ein Beispiel zu nennen, wo nach ernsten Ansätzen unter ärgerer Verkennung alles dessen „gearbeitet“ worden wäre, was Vorbedingung und Wesen wissen-

schaftlicher Arbeit und wissenschaftlichen Urteils ist, als in diesen beiden Fällen. Friedrich Küchler[1] und Lic. th. Dr. ph. Hugo Greßmann[2] haben sich beide zu Sprechern aufgeworfen[3]. In Geist und Ausführung sind beide Schriftstücke Bein vom selben Beine. Das frische Selbstvertrauen, das über Dinge aburteilt, die man nicht kennt, ist nicht aus ihrer Arbeit erwachsen, sondern fertig mitgebracht worden. Selbst der Jargon, der in bestimmten Hörsälen gepflegt wird, ist unverändert herübergenommen worden. So sind beide Autoren in der naiven Anschauung befangen, daß sie durch ein rite absolviertes akademisches Studium mit geziemender Erlangung eines entsprechenden Grades als zünftige Mitglieder in eine nach bestimmten Fächern abgegrenzte Gemeinde — doctus ordo — eingetreten und daß sie innerhalb des erlangten Befähigungsnachweises nunmehr berufene Vertreter ihres Faches geworden seien. Sie berufen sich beide darauf, darum muß es hier auch betont werden. Küchler hat, noch ehe die Mitwelt etwas davon wußte, daß er seine Bemühungen nach dieser Richtung hin ausgebreitet hätte, seiner Zeit in der „Christlichen Welt" den Berichterstatter über die Erscheinungen gemacht, welche die Frage „Babel und Bibel" behandelten, und getreulich das Sprachrohr für die Stimmen abgegeben, die auch in seinem jetzigen Schriftchen erklingen. Was aber dabei noch mehr als die Zuversichtlichkeit eines noch durch keinerlei Begründung erprobten Urteils in Erstaunen setzte, war vielleicht die — offenbar durch eine einstmalige Äußerung von meiner Seite veranlaßte — Versicherung, daß man das biblische Altertum auch verstehen könne, ohne

---

[1]) Die Stellung des Propheten Jesaia zur Politik seiner Zeit. Tübingen 1906.

[2]) Wincklers altorientalisches Phantasiebild. Hilgenfelds Zeitschrift für wiss. Theol. 1906, S. 289—309.

[3]) Ich habe erst durch Küchlers Bemerkung über die erfreuliche Übereinstimmung seiner Ergebnisse in Widerlegung meiner Anschauungen mit Ed. Meyer dessen Buch: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, kennen gelernt und habe es noch in den hier in Betracht kommenden Punkten — ebenso wie gelegentlich in einigen anderen — berücksichtigt. Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß ich es lieber gesehen hätte, wenn ich mich mit Meyer selbst hätte auseinandersetzen können, denn dieser hat sich wenigstens die Mühe genommen, das Material, das er verwertet, durchzudenken. Er behandelt aber — von gelegentlichen Seitenbemerkungen abgesehen — auch nur die Spezialfrage Muṣri-Meluḫa (und ebenso Sûri, worüber ich seine Bemerkungen an anderer Stelle erörtern werde).

vom Alten Orient auszugehen. Der Beweis dafür sei er selbst, wenngleich auch er diesen Weg gegangen sei. Damit erfuhr man zum ersten Male, daß wir von ihm Aufschlüsse über das biblische Altertum — erhoffen dürften.

Die erste Probe legte er ab in den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern", wo er unter dem Titel „Hebräische Volkskunde" einen im Sinne seiner Auftraggeber gehaltenen Auszug aus deren gangbaren Aufstellungen über das Volksleben im alten Palästina gab. Die Kritik und „Methode", welche bei diesen Betrachtungen beobachtet wird, gab mir in Blitzbeleuchtung die Stelle S. 8 (Sperrungen von mir):

„Fleisch war ein Feiertagsessen .... Es ist Grund zu der Annahme vorhanden, daß man ursprünglich das Fleisch roh aß und auch die Knochen nicht übrig ließ. Später galt als die altväterische einfache Art, das Fleisch zu kochen, während man im Braten des Fleisches einen Luxus erblickte. Eine besonders geschickte Köchin verstand es auch in Israel, einen Hammel zu Wildbret zu machen."

Wenn ich das in einer humoristischen Plauderei über ein Kochbuch gelesen hätte, würde ich es nicht stärker haben würdigen können.

Der eigentliche wissenschaftliche Beleg für seine Berufung auf biblischem Gebiete soll aber wohl in dem jetzt vorliegenden Schriftchen gefunden werden, das der „hochwürdigen theologischen Fakultät der Berliner Universität als Lizentiatendissertation eingereicht wurde" und dessen Vorwort sich in unbefangenster Offenheit über die Entstehung ausspricht. Es ist mein Teil an „Keilinschriften und Altes Testament", der ihm die Veranlassung dazu gegeben hat, seine abweichende Meinung über das Verhältnis der altorientalischen Völker und Kulturen zum Volke Israel und zur Bibel darzulegen und an einem Beispiele zu erproben. Er führt sich dabei selbst als „fachmännisch ausgebildeten Assyriologen" ein und gibt seine Urteile mit der bereits in seinen früheren erwähnten Besprechungen betätigten Zuversicht von sich — mit all der Unbefangenheit, welcher auch nicht von fern eine Ahnung aufdämmert, daß man schließlich, wenn man den Stab über die Lebensarbeit eines Mannes bricht, auf dessen Arbeiten man sich im Verlaufe seiner Untersuchungen selbst stützt, von dessen Meinungen man auch abhängig ist, wo man es selbst kaum noch weiß, ja aus dessen Arbeit man überhaupt sein gesamtes Wissen auf dem kritisierten Gebiete be-

zieht, doch wenigstens auch einige eigene Arbeit dagegen halten muß.

Hierin aber verrät sich die Schule, von der er ausgeht. Das Schriftchen ist seinem verehrten Lehrer Professor Dr. P. Jensen gewidmet. Dort hat er gelernt, das zu verurteilen, worauf er fußt und wovon er ausgeht[1], und was halb verstanden oder verballhornt von ihm als Verbesserung ausgegeben wird. Soweit diese Seite in Betracht kommt, muß die Abrechnung besonders erfolgen. Hier kann nur zur Entschuldigung des Schülers auf den Ursprung hingewiesen werden.

Es wäre freilich unter solchen Umständen wohl nicht angezeigt, eine solche Anfängerleistung zum Gegenstand einer besonderen Ausführung zu machen. Allein die „Duplizität der Ereignisse“ ist hier kein Zufall, und daß es sich um willkommene Ware handelt, beweist der Eifer, mit dem man ohne Prüfung diese zuversichtlichen Aburteilungen aufsticht, um sich auf sie zu berufen. Marti, der das in der „Christlichen Welt“ 1906, S. 1061 bereits getan hat, hat wohl kaum mehr als den von ihm angeführten Titel der Schrift Greßmanns und das Vorwort Küchlers gelesen. Sonst hätte er wahrscheinlich etwas anderes als bloße Zustimmung gehabt, denn die Oberflächlichkeit der Urteile des „fachmännisch ausgebildeten Assyriologen“ hätte dem ehrlich bestrebten Gelehrten doch wohl etwas anderes abgenötigt. Darum mußte von vornherein dieser Punkt zur Sprache gebracht werden.

---

[1]) In welchem Grade Küchler Sprachrohr von Peter Jensen ist, zeigt sich sogar in der typischen Ausdrucksweise, welche in den Kreisen der Fachgenossen wohl bekannt und oft scherzhaft als dessen Eigentümlichkeit angeführt wird: S. 10 „denn ob die letzteren Keile wirklich das Zeichen iṣ darstellen, ... weiß niemand“. S. 41, Anm. 3: „warum Winckler in seiner Textausgabe S. 20 bei piri ein ? setzt, weiß ich nicht. Die Autographie Abels zeigt ganz klar KA. AM. SI = šinni piri“. Nebenbei kann ich ihm sagen, was er hier nicht weiß: als ich meine Textausgabe der Sargonsinschriften bearbeitete, die Ludwig Abel autographierte, so wie ich den Text festgestellt hatte, wußte man noch nicht sicher, ob der Elefant im Assyrischen piru hieß. Darauf bezieht sich das Fragezeichen in meiner Umschrift. Erst durch den Tel-Amarna-Fund wurde šin piri sicher als Elfenbein belegt. Es ist überhaupt sehr vieles erst durch mühevolle Arbeit errungen worden, was neu Hinzutretende als ganz selbstverständlich lernen. Darum ist es im allgemeinen Sitte, daß diejenigen, welche auf den Schultern anderer stehen, diesen eine gewisse Achtung entgegenbringen.

Genau in derselben Weise beruft sich der Alters- und Streitgenosse Küchlers auf sein zünftiges Metier. Er meint, wenn der „Assyriologe“ Winckler auf alttestamentliches Gebiet übergegriffen habe, so sei es auch ihm, Greßmann, erlaubt, auf das altorientalische überzugreifen, denn er sei zünftiger Alttestamentler. Mit freundlichem Dank muß ich aber die Ehre ablehnen, in so würdiger Gesellschaft aufzutreten. Ich gehöre weder zur Zunft der „Assyriologen“ noch zu der der „Alttestamentler“ und werde meine Lebtage lang nur meinen Anspruch, über irgendwelche Tatsachen zu urteilen, auf deren Kenntnis gründen, unbekümmert darum, in welches „Fach“ sie gehören. Was das Alte Testament selbst anbetrifft, so habe ich mich um dessen Verständnis in einer Reihe von Arbeiten bemüht, deren erste zu einer Zeit erschienen, als Greßmann — der zum Schluß einen wohlwollenden Überblick über meine Tätigkeit gibt, die in der Hervorhebung von ein paar meiner letzten Aufsätze besteht — wohl etwa mensa deklinieren lernte, zu einer Zeit, wo beispielsweise Gunkel, von dem er seine Abhängigkeit bekennt, mit seinen Arbeiten noch nicht auf dieses Gebiet — „übergegriffen“ hatte. Wenn er das bei seiner Ausbildung zum Alttestamentler von Fach nicht erfuhr, so hätte er es einfach aus den Kommentaren ersehen können. Also ein kleiner Unterschied besteht doch wohl, wenn ich vom Alten Testamente oder wenn Greßmann von altorientalischer Mythologie spricht. Mit seinem Kampfgenossen zeigt er starke Geistesverwandtschaft, er zeichnet sich vor ihm vielleicht nur durch noch größere, auch äußerlich zum Ausdruck kommende Zuversichtlichkeit aus, die mit einer noch geringeren Sachkenntnis Hand in Hand geht.

Mit unbefangenster Miene schickt er das Bekenntnis voraus, daß er die von mir selbst als Zusammenfassung der Ergebnisse und des Wesens der neuen Betrachtungweise bezeichneten, in Ex oriente lux I, 1, II, 1 u. 2 veröffentlichten Schriften seiner Polemik zugrunde lege. Daneben benutzt er noch KAT³ und „Abraham als Babylonier“. Mit diesem Bekenntnis ist eigentlich die Diskussion von vornherein beendet, denn ich nehme an, daß schon die Redaktion der betr. Zeitschrift, wenn sie gewußt hätte, worum es sich handelt, das Schriftstück zurückgegeben hätte mit dem Bemerken, daß man bei wissenschaftlicher Kritik alles zugrunde legen muß, was jemand über den Gegenstand geäußert hat. Das waren aber in meinem Falle außer den „Zusammenfassungen“ der allgemeinen Grundsätze eine Reihe

von wissenschaftlichen, ausführlichen Untersuchungen wie: Geschichte Israels II, Arabisch-Semitisch-Orientalisch, Der alte Orient und die Geschichtsforschung, mehrere Aufsätze in den „Forschungen“ und endlich die Besprechungen in der Orientalistischen Literaturzeitung („Kritische Schriften“ I—V). Nicht einmal das Heft des „Alten Orients“, in welchem „Himmels- und Weltenbild der Babylonier“ zum ersten Mal im Zusammenhang — populär — behandelt worden ist, ist dem Kritiker bekannt.

Die bloße Feststellung dieser Tatsache würde also genügen, um ihn in seine Schranken zurückzuweisen, allein es handelt sich nicht um ihn, sondern um diejenigen, die mittelbar oder unmittelbar ihm die Hand gestärkt haben. Darum müssen wenigstens ein paar von seinen Äußerungen, die nur den Widerhall von wohlbekannten Tönen bilden, aufbewahrt werden.

Er kritisiert mein „Altorientalisches Phantasiebild“ und legt meine drei populären Schriftchen zugrunde. In den Ausführungen über die Voraussetzungen eines Verständnisses oder einer Erörterung habe ich — weil diese Bedingung nie erfüllt worden war — ausdrücklich noch hervorgehoben (AOG S. 7 u. 8), daß eine nicht unwesentliche Bedingung dafür Kenntnis der betreffenden Dinge ist. Wer über Anschauungen des Alten Orients sprechen will, wer sie bei andern Völkern wiederfinden oder nicht wiedererkennen will, muß sie doch eigentlich kennen. Mein Kritiker aber, der sorgfältig vermied, vor seiner Kritik meine eigenen Meinungen in ihrem Werdegange kennen zu lernen, ist gewiß berufen, über altorientalisches Wesen zu unterrichten. Schon wenn er Persönlichkeiten schildert, kommt Erbauliches zutage. In dem Zunftjargon, den auch er verwendet, heißt es: (die Zustimmung zu meinen Anschauungen) „gilt jedenfalls nur von den Assyriologen, unter denen Winckler namentlich in den Gebrüdern Jeremias, zum Teil aber auch in Zimmern und anderen Schüler gewonnen hat“. Schüler! Als solcher muß sogar schließlich A. Wünsche auftreten. Beachtenswert ist auch das „und andern“. Ja, es werden immer mehr, die die Dinge kennen lernen und — unheimlicherweise im Lager der „Alttestamentler“. Nicht nur der „jüngere“ Erbt — mit Greßmann wird er es ja an Altangesessenheit auf seinem Gebiete aufnehmen — sondern auch — andere! Aber freilich Greßmann ist „unter den übrigen alttestamentlichen Forschern keiner bekannt, der den Hypothesen Wincklers irgendwie günstig gegenüberstände. Selbst Gunkel .... verhält sich

durchaus ablehnend". Zum letzteren Satze fehlt jeder literarische Beleg. Woher stammt G. die Kenntnis[1]?

Von andern Alttestamentlern hat er nun vielleicht Baentsch und Staerk kennen gelernt und — wird andere kennen lernen; A. Jeremias darf doch wohl auch auf das Recht Anspruch erheben, als Alttestamentler zu gelten. Und zwar sind es ausgerechnet die, welche die Tatsachen und Meinungen überhaupt kennen. Im übrigen sollte doch wohl jemand, der vom Alten Orient und Babylonien nichts weiß, nachdenklich werden, wenn ihm die „Assyriologen" darüber etwas sagen. Aber von dem, was auf der orientalistischen Seite über einen Gegenstand gesagt wird, braucht man nichts zu wissen, wenn man auch als „Alttestamentler" sich auf „das Gebiet der Assyriologie hinüberwagt". Budde und Guthe haben sich durch eine genaue Auseinandersetzung mit mir „verdient gemacht" — daß sie auch eine Antwort, nicht nur[2] von mir, erfahren, ist nicht nötig in Betracht zu ziehen.

---

[1]) Solange eigene Äußerungen nicht vorliegen, ist es natürlich mir unmöglich, das zu beurteilen. Aber bemerkt sei wenigstens, daß innerhalb unserer Wissenschaft mit Namen nicht bewiesen wird. Nicht wer sich ablehnend oder zustimmend „verhält", kommt in Betracht, und nicht wer „geneigt ist", etwas anzunehmen oder abzulehnen, hat Stimme, sondern wer ein durch bewiesene Sachkenntnis begründetes Urteil hat. Gunkel hat die Verwertung „babylonischer" Stoffe im AT. nachgewiesen. Seine Ergebnisse erkenne ich an und habe sie anerkannt. Vom neuen Standpunkte aus war nur zu betonen, daß es sich dabei nicht um „Kopie", sondern um Verwertung allgemein bekannter Stoffe und Anschauungen des altorientalischen („babylonischen") Geisteslebens handelt. (Selbstverständlich braucht sich übrigens beides nicht auszuschließen!) Zu diesem Nachweis hat Gunkel die Mitarbeit Zimmerns gehabt, die ihn instand setzte, „babylonische" oder altorientalische Stoffe kennen zu lernen. Seitdem hat sich die ganze Frage durch Ausbildung der neuen Auffassung verschoben. Es handelt sich nicht mehr um den gelieferten Nachweis, sondern um die Beurteilung des Altorientalischen. Dazu ist selbständige Kenntnis dieses Stoffes oder abermalige Beratung durch einen selbständigen Kenner nötig. Die Ablehnung seitens Dutzender von Autoritäten hat auf unserem Gebiete geradesoviel Wert, wie das, was man auf politischem Gebiete kannegießern nennt. Nur wer seine Kenntnis und sein Eindringen in die Frage beweist, — gleichviel ob man von ihm Neigung für oder gegen erwarten kann auf Grund eines früher gewonnenen Standpunktes — hat Stimme. Unsere Frage ist aber eine neue — wenn sie auch jenes — mit dankender Anerkennung — wie vieles andere, verwertet.

[2]) AOG; KS V.; A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel.

Wohlwollend am Beginn — wie am Schlusse — gibt G. mir zu, daß der „einseitig literar-kritischen Betrachtungsweise, die leider noch immer verbreitet ist", gegenüber der Grundsatz festzuhalten sei, daß „Alter und Abfassungszeit einer Schrift noch nicht Alter und Beweiskraft der Angaben entscheidet". Aber das brauche man nicht erst vom „Alten Orient" zu lernen, sondern das sei selbstverständlich. Freilich; denn selbstverständlich ist jede richtige Erkenntnis. Ich habe das auch nicht aus dem Alten Orient gelernt, sondern aus meiner allgemeinen geschichtlichen Betrachtungsweise. Darum handelt es sich aber nicht, sondern darum, daß dieser Grundsatz, der, wie G. selbst anerkennt, nicht beachtet worden war, Geltung erhält, und daß er von mir erst denjenigen klargemacht werden mußte, welche — ihn eben nicht kannten, d. h. nicht anzuwenden wußten. Er ist nämlich von sehr großer Wichtigkeit für die Würdigung dessen, was von altorientalischer Weltanschauung auf uns gekommen ist, und bei dessen Betrachtung selbst denen noch nicht in seiner Tragweite geläufig, welchen er „selbstverständlich" ist, und die ihn doch von mir zuerst aufgestellt finden werden — innerhalb dieser ganzen Frage. Als Beispiel dafür sei nur angeführt — Greßmanns ganze Beweisführung, der sich darüber aufregt, daß ich und mein „Schüler" Wünsche aus „späten" Schriften altorientalisches Material entnehmen wollen. Hätte er meine verschiedenen Untersuchungen gelesen, so hätte er sehen müssen, daß es sich dabei um diesen Grundsatz handelt. In AOG habe ich das weiter ausgeführt, und wenn G. sich um die von ihm bekämpfte Auffassung überhaupt bekümmert hätte, so hätte er wissen müssen, daß derselbe Einwand bereits von A. Jeremias zurückgewiesen worden war, als Gunkel ihn gegen ihn erhoben hatte (Theol. L. Bl. 1905, No. 29).

Genau dasselbe gilt von seiner Beanstandung der Einheit der altorientalischen Kultur. „Die Existenz von Zusammenhängen der babylonischen und ägyptischen Kultur soll nicht geleugnet werden. Aber daß beide „eine große Einheit" gebildet hätten, wird wohl so leicht niemand glauben. Vielleicht mag das in unvordenklichen Zeiten einmal der Fall gewesen sein" . . . .

Gerade diese unvordenklichen Zeiten sind eben, wie er aus jedem meiner Aufsätze ersehen mußte, die der Gemeinsamkeit der Anschauungen und der Entstehung dessen, was ich das „System" genannt habe. Denn ich habe in jeder der

Schriften, denen, die G. anführt, und den übrigen betont, daß dieses „System" bereits fertig in den ältesten Zeiten, die wir geschichtlich kennen, vorliegt, daß es also in ältere Zeiten zurückgeht[1].

Und damit stimmt das, was es über seine astronomischen Voraussetzungen verrät, überein. Es ist sehr gleichgültig, ob schon eines „wissenschaftlichen Forschers Auge in diese Zeiten gedrungen ist" oder nicht; das, was das System uns sagt, würde genügen. Denn was an einem bestimmten Zeitpunkt da ist, ist vorher entstanden. Im übrigen ist der wissenschaftliche Forscher derjenige, der die Dinge kennt, nicht, der unter Verzicht auf diese Kenntnis, wie auf das, was darüber vorgebracht worden ist, beide Kulturen als „so charakteristisch ausgeprägt und so voneinander verschieden" ansieht, „daß man sie nicht zusammenbiegen kann". Was diesen Anschein erweckt, habe ich in „Abraham als Babylonier" S. 14 gesagt: Deutschland und Frankreich würden der Anschauungsweise, welche Babylonien und Ägypten nicht als kulturell zusammengehörig erkennt, ebenfalls nicht als Töchter einer Mutterkultur erscheinen, weil der Franzose eine andere Sprache spricht und den Bart anders trägt als der Deutsche. In gesperrtem Druck werde ich über die Pflicht belehrt, den Nachweis zu liefern, daß die altorientalische Weltanschauung auch im ältesten Ägypten geherrscht hat. Hätte er meine Bücher gelesen, hätte er Stucken nur zu Gesicht bekommen, oder auch nur das gelesen, was ich über diesen gesagt habe, hätte er sich überhaupt um das gekümmert, was über das Thema beigebracht wird, so hätte er die betr. Nachweise schon ausreichend gefunden und hätte sich aus den Ausführungen von A. Jeremias[2] darüber unterrichten können. Über meine Pflicht nehme ich mir die Freiheit, selbst zu befinden, aber meine Auffassung von der Pflicht eines Forschers ist, daß er die Dinge nötigenfalls selbst zu suchen hat, die ihm ein anderer nicht auf dem Präsentierbrett bringt, wenn er darüber reden will. Nicht darum handelt es sich, ob ich sie nachweise, sondern ob sie da sind. Also hineingesehen in die babylonischen Texte und in die Pyramidentexte: kennen

---

[1]) Vgl. EOL I, 1 S. 27, II, 2 S. 11. 43. Zuletzt wieder „Religionsgeschichtler" S. 57.

[2]) Über die Religion der Agypter s. jetzt Heft I dieser Sammlung, S. 21 ff., auch ATAO[2] 84 f, 144 ff.

diese das himmlische Weltsystem oder nicht? Ja oder nein? Und was die Einheitlichkeit der Kultur nicht nur dieser beiden Länder, sondern des ganzen vorderen Orients betrifft, so war ja auf Tel-Amarna verwiesen und ist deutlich von mir und anderen betont worden, daß dieser und die übrigen Funde — ich hatte ebenfalls bereits auf Boghaz-köi für Kleinasien, d. h. die „Hethiter“ verweisen können — eben der Ausgangspunkt der Betrachtungsweise gewesen sind, welche die alten Anschauungen von dem unberührten Nebeneinanderleben der altorientalischen Völker beiseite zu legen zwangen.

Aber wer nie eine Urkunde des alten Orients und auch nie eine eingehendere Behandlung des Gegenstandes kennen gelernt hat, ist berechtigt zu erklären: „eine ‚einheitliche altorientalische‘ Kultur hat es in der Zeit, die uns beschäftigt, überhaupt nicht gegeben. Wir setzen statt dessen das Wort ‚babylonisch‘, das auch nach Wincklers Sinn einigermaßen zutrifft.“ Es muß dem gegenüber nach allen Klarstellungen über die beiden Bezeichnungen wohl darauf verzichtet werden, diesem Kritiker begreiflich zu machen, wie die beiden aufzufassen sind. Nur die Unbefangenheit, mit der er sich einen Boden für seine Polemik schafft, ist festzustellen.

Er stimmt dann meiner allgemein formulierten These zu, daß die babylonische Kultur einst auf Palästina einen nachhaltigeren Einfluß gehabt habe, als vielleicht in der assyrischen Zeit.

„Wie wenig sich aber Winckler darum kümmert (den Grad der Abhängigkeit aus den überlieferten Tatsachen nachzuweisen), zeigt z. B. eine hingeworfene Bemerkung, daß „ja (sic!) die Überlieferung Abraham in die Zeit Hammurabis setze“ (EOL II, 2, S. 16). Wo ist denn das „überliefert“? Beruht jene Bemerkung nicht auf einer modernen und sehr gewagten Konjektur in Gen. 14 und auf der sehr zweifelhaften Identifizierung des dort genannten Amraphel mit Hammurabi?“

Anders als „modern“ könnte die „Konjektur“ wohl kaum sein. Es ist aber keine Konjektur, sondern eine Erklärung des überlieferten Textes. Und etwas anderes weiß ich nicht zugrunde zu legen für — ja, für die Bibelerklärung. Und dann beruht sie noch auf etwas mehr, das kann aber bei gelegentlicher Anführung nicht immer wieder erörtert werden. G. wolle nur die einschlägigen Fragen studieren. Wenn er aber wissen will, wie wenig ich mich z. B. gerade um diese Frage gekümmert habe, so will ich ihm ein Beispiel geben, das zeigt,

wieviel Arbeit in den Dingen steckt, die auch er, nachdem sie erarbeitet sind, noch nicht einmal kennen zu lernen sich bemüht. Diese Hammurabi-Frage ist einmal — bei den „Assyriologen“; die „Alttestamentler“ sehen bei alledem nur zu — sehr ausführlich behandelt worden, als Scheil geglaubt hatte, den Namen Kedor-La'omers in einer Keilschrifttafel zu finden. Damals wurden mehrere sehr schwierige Texte bekannt (Hommel hat sie in seiner „Altisraelitischen Überlieferung“ behandelt), die man glaubte ebenfalls auf diese Zeit beziehen zu können. Ich bin damals ins British Museum gegangen, habe die Texte, was andere nicht getan hatten, selbst abgeschrieben und bei der Durcharbeitung erkannt, daß alle jene Kombinationen hinfällig waren. Seitdem hat King auf Grund neuer Urkunden bekanntlich die Lesung Scheils richtigstellen können, und nun haben alle, die einst auf jene Zusammenstellungen eingegangen waren[1], sie aufgegeben. Bei mir wird man vergeblich eine Erwähnung der ganzen Angelegenheit suchen. Mir hatte das verneinende Ergebnis meiner Untersuchung genügt. Das nur als ein Beitrag für die Oberflächlichkeit und Unbesonnenheit, durch die sich meine Arbeitsweise von der ruhigen und besonnenen Methode der Kritiker und ihrer Hintermänner unterscheidet.

„Nirgendwo macht (Winckler) auch nur den Versuch, das Hauptstück der babylonischen Weltanschauung, die Astrologie, in Kanaan oder im Alten Testament nachzuweisen.“

Ich habe gesagt, daß die babylonische Weltanschauung „astrologisch“ sei und daß die Astrologie bis an die Schwelle der Neuzeit ein Kind jener Weltanschauung sei. „Astrologisch“ in diesem Sinne habe ich genau erklärt: die „Entsprechung“ von Himmels- und Weltenbild ist ein „astrologischer“ Gedanke. Die Form, in der die „Astrologie“ handwerksmäßig ausgeübt wurde, ist damit doch durchaus nicht identisch (oder braucht es nicht zu sein). Wenn G. nur in meine Schriften hineingeblickt hätte, so mußte er das wissen. Er faßt Astrologie im handwerksmäßigen Sinne und reitet nun mit Emphase darauf herum, daß ich Astrologie in Babylonien, in Kanaan und im AT nachweisen müßte[2]. Denn man müßte einen Beweis haben,

---

[1]) Zimmern, sonst doch wahrlich behutsam, betont das selbst von sich.

[2]) Über die „Vogelschau“ in der Abraham-Legende, wo sie ausgemerzt ist, s. Forschungen III, S. 413. Das biblische ḳasam „zerschneiden“ d. h. zaubern (und davon ḳôsem Wahrsager etc.) möchte ich

daß „das Horoskop eine alles überragende Bedeutung gehabt hätte". Als ob das Horoskopstellen die einzige Betätigung einer „astrologischen" Weltanschauung gewesen wäre. Diese kann noch ganz andere Formen annehmen; dahin gehört alles Wahrsagewesen, das nach dem Himmel blickt, die Leberschau und die Vogelschau, das Beschwörungswesen[1] und vieles andere. Man muß sie aber kennen und verstehen, um das zu erfassen und um nicht aus einer willkürlichen Beschränkung des Begriffes Stoff zu einer Polemik zu gewinnen, welche — nur die völlige Unkenntnis des Stoffes wie der Meinung des Bekämpften beweist. Dahin gehört auch das Verlangen, ich solle nachweisen, „daß das Volk Israel in die Lehren des Alten Orients, d. h. vornehmlich in die Astrologie, zurückgefallen sei". Hier wird nicht einmal mehr geschieden zwischen dem, was G. selbst meint, und was ich nach ihm meinen soll. Denn daß Israel zur altorientalischen Lehre abgefallen ist und daß ihm das vorgeworfen wird, leugnet er doch wohl selbst nicht? Die Sonnenrosse sind ja doch wohl schon genügend abgehetzt und — oder weiß er vielleicht wirklich nichts vom Tammuz-Kulte und Ezechiels Eifern dagegen? Aber „vornehmlich in die Astrologie". Das ist, wie gesagt, nur seine Vertauschung der Begriffe. Selbst wenn ich aber diesen engeren Sinn einsetzen wollte, so wäre auch sehr gut denkbar, daß wir gerade in der Bibel nichts erführen von diesen Dingen. Man kann manchen arabischen Historiker und Geographen, man kann viele mittelalterlichen Chroniken und Urkunden lesen, ohne vornehmlich von Astrologie zu hören. Doch, wie gesagt, davon ist gar nicht die Rede und nie die Rede gewesen. G. freilich hat eingehende Studien gemacht und sogar — Zimmern nachgeschlagen (der nebenbei dasselbe in dieser Hinsicht sagt, wie ich, und deshalb ebenfalls schief angesehen wird) und keinen Beleg gefunden, daß die Astrologie auch nur in Babylonien alt sei. Die ausführliche Nachricht darüber ist ja jung[2], denn sie steht bei Diodor!

---

nicht vom „Zerteilen" der Lospfeile, sondern vom Abschneiden des τέμενος oder templum, wie beim augurium, also himmlisch, also astrologisch erklären.

[1]) Nach G. freilich nicht; die šurpû-Tafeln beweisen ihm das Gegenteil, denn sie sind eben nicht astrologisch in seinem Sinne, sie enthalten keine Horoskopstellerei. Die Theologie würde ihm danach etwa nur Dogmatik sein, die Medizin Rezeptschreiberei etc.

[2]) Vgl. oben S. 11!

Gewiß, die Diodorstelle ist angeführt worden, von mir und anderen. Diodors Quelle ist übrigens selbstverständlich älter, aber allerdings nicht älter als der Hellenismus. Daß es eine Unmöglichkeit wäre, die Entwicklung der Astrologie — in G.'s eingeengtem Sinne — erst im Hellenismus anzunehmen, bedarf eigentlich keiner Ausführung. „Hypothese“ wäre also der frühere Ursprung nicht, sondern naturnotwendige Voraussetzung. Daß auch andere Nachrichten, z. B. über das Bestehen von Schulen an uralten Kultsitzen, vorliegen, war in den paar populären Schriftchen, die ja den Zweck der Nachweisung nicht haben, nicht angeführt. Aber auch diese Nachrichten sind spät, d. h. aus hellenistischer Zeit. Und auch Zimmern gibt keinen Beleg — also standen die astrologischen Künste [1] „durchaus nicht derartig im Vordergrunde, wie es nach Winckler der Fall sein müßte“. Und all die astrologischen Omina? Warum hatte man die Vorzeichen aufbewahrt, unter denen Sargon und Naram-Sin ihre Welteroberungen ausgeführt hatten, und warum ließ sie Assurbanipal wieder aufzeichnen? Warum beobachtete man den Sternhimmel auf Vorzeichen hin und berichtete an den König? Wozu verfaßte man ganze Werke — vgl. die Serie šumma Šamaš Bêl — mit Aufzeichnungen von Stern-Omina? Und wäre die bloße Beobachtung von Mond- und Sonnenfinsternis als p o r t e n t u m nicht Astrologie? Was war es, wenn bei der Thronbesteigung Assarhaddons „günstige Vorzeichen am Himmel und auf der Erde (!) geschahen“, und Juppiter — wohlverstanden der P l a n e t — ihn hieß, Marduks Stadt wieder aufzubauen, und Sin und Šamaš allmonatlich „bei ihrem S i c h t b a r w e r d e n gute Orakel gaben, welche Ausbau der Städte, Befestigung der Herrschaft verhießen“? Die Astrologie, welche darüber befand, ob Babylon wieder aufgebaut werden sollte, war doch wohl das, als was ich sie gekennzeichnet habe? Und wenn es Zimmern oder Jeremias nicht für nötig hielten, Belege

[1]) Gegen Schluß des Ganzen heißt es noch einmal: „Ich leugne nicht, daß die Astrologie in Babylonien alt ist, ich leugne aber, daß sie das Hauptstück der alten babylonischen Religion gebildet hat. Ich kenne keinen Mythus, in dem die Astrologie eine Rolle spielte, und selbst die Beziehung der Götter zu den Gestirnen scheint mir nicht uralt zu sein.“ Hier wird wieder Astrologie im engsten Sinne statt Gestirnlehre eingesetzt. Die Ableugnung der Beziehung der Götter (Sonne, Mond, Ištar!) zu den Gestirnen beweist, wie wenig man zu wissen braucht, um über babylonische Religion zu — schreiben als „Alttestamentler“.

anzuführen, so war die Folgerung für den Laien, daß es sich um anerkannte Tatsachen handelte, die überall in den Texten aufstoßen. Nicht in Handbüchern oder gar in populären Aufsätzen findet der Forscher sein Material, sondern in den Quellen. Deshalb braucht Zimmerns Bild von der babylonischen Religion nicht „total verzeichnet“ zu sein, weil die „Astrologie (in G.'s Sinne) darin fast ganz zurücktritt“. Obgleich das auch noch kein Beweis sein würde, denn dann wäre zu prüfen gewesen — auf Grund von selbständiger Kenntnis des Stoffes — ob das, was ich — nicht gezeichnet, sondern nur den Kennern gezeigt habe — und das von Jeremias gezeichnete das richtige war[1]. Vorläufig schließen sich die, welche das Bild aus eigener Kenntnis zeichnen, an meine Auffassung an. So A. Jeremias und der von ihm völlig unabhängige F. Jeremias. Sonst hat noch niemand seit der Darlegung der neuen Auffassung den Gegenstand neu behandelt.

In das Gebiet der Rabulistik gehört es wohl schon, wenn ich gefragt werde: „In welchem Verhältnisse stand denn Abraham zur Astrologie?“ Denn da Abraham nach meiner Auffassung im Gegensatz zur babylonischen[2] Religion stand, „so erhebt sich die Frage, ob Abraham und die führenden Geister Israels ebenso fest wie das Volk „„an die Astrologie glaubten, wie der moderne Mensch an die Wirkungen der Elektrizität.““

Ich kann demgegenüber nur fragen, was denn G. überhaupt aus meinen Schriften herausgelesen hat, wenn er solche Fragen stellt. Ich habe nie von der Person Abrahams gesprochen, sondern nur von der Vorstellung, welche sich die Überlieferung von der Gestalt Abrahams gemacht hat und die sie darum ihrerseits würde bei ihren Lesern erwecken wollen[3].

---

[1]) Zimmern zeichnet eben überhaupt kein Bild, sondern hat sich bemüht, dem so heftig geäußerten Verlangen nach bloßer Darlegung der einzelnen Tatsachen nachzukommen, um die danach Verlangenden instand zu setzen, selbst zu urteilen. Nun sie „das bloße Material“ haben, wissen sie nichts damit anzufangen. Material kann eben nur verarbeiten, wer das geistige Band hat, und das eignet man sich nur aus Kenntnis der Quellen an.

[2]) Hier hat G. im übrigen nicht bemerkt (vgl. das Zitat von S. 32 in der folgenden Anmerkung), daß babylonisch im Sinne von Lehre von Babylon einen Gegensatz bilden kann zu „babylonisch“ = altorientalisch!

[3]) Vgl. z. B. Abraham als Babylonier S. 24: „eins vermögen wir, auch ohne etwas über die Person [gesperrt] zu erfahren, schon jetzt klar zu

Über Abraham als Person oder „eine Weiterbildung der babylonischen Religion" durch ihn habe ich nicht gesprochen, kann aber die Verwirrung der Vorstellungen G.'s nicht im Rahmen einer kurzen Widerlegung entwirren. Die „inneren Widersprüche und Unklarheiten", die er bei mir findet, entspringen aus seiner Unkenntnis dessen, was ich gesagt habe, und aus Unvertrautheit mit geschichtlichen Fragen.

„Klar ist jedenfalls das eine, daß [nach Winckler] alle Nachrichten über die Erzväter aus den gelehrten Kreisen stammen. . . . . Da aber die Patriarchensagen nach Winckler „geschichtlich Brauchbares" enthalten, so müssen sie einer außerisraelitischen schriftlichen Tradition entstammen. Woher die Israeliten diese wertvollen Nachrichten hatten, verrät uns Winckler nicht. Er verweist uns auf den „Alten Orient", die „große alte Geschichtsüberlieferung des Orients!" Das sind Worte, unter denen sich niemand etwas vorstellen kann."

Das letzte Bekenntnis kann wohl nur für G. selbst gelten. Ich nehme an, daß selbst seine Leser das ihnen damit zugemutete testimonium paupertatis ablehnen. Daß der Alte Orient mit seinen Kulturen eine „große Geschichtsüberlieferung" hatte und die Erinnerungen seiner Vergangenheit — oft zu sehr praktischen Zwecken — pflegte, dafür haben wir ja genug Zeugnisse, oder was bedeutet das Hervorsuchen alter Inschriften und Urkunden? Was bedeutet die Anknüpfung an alte politische Rechte? Was war es denn, wenn man im Königsarchiv nachsah, was Kyros über die Juden bestimmt hatte, oder was geschehen war, als Istar nach Susa geführt wurde, oder als Naram-Sin und Sargon den orbis terrarum eroberten? Alles das ist oft und mit ausführlichen Belegen von mir behandelt worden, wenn es nicht zum Überfluß selbstverständlich wäre für jeden, der überhaupt einige Kenntnis vom Alten Orient hat.

Fortsetzung des Zitates: „Woher wußte denn der „Alte Orient" so genau über Israels vorkönigliche Zeit Bescheid? Die Antwort ist nicht zweifelhaft: Der „Alte Orient" hat die Geschichte aus den Sternen abgelesen . . . . Demnach entstammen „„alle (sic!) Einzelheiten"" der Patriarchenerzählungen der Astrologie [1] und sind daher — glaubwürdig. Das ist der überraschende Schluß, den Winckler zieht.

---

erkennen . . . ." (S. 32): „. . . . Sinn der Abraham-Überlieferung . . . .: die israelitische Religion ist im Gegensatz zu der babylonischen Lehre in der Hammurabizeit entstanden.

[1]) Man beachte, wie hier mit einem Male bei G. selbst die „Astrologie" als das erscheint, als was ich sie wirklich fasse!

Man sollte meinen, er hielte heute noch die Astrologie für eine Wissenschaft, für die Grundwissenschaft."

Ich bin mir im unklaren darüber, ob G. seine Leser zum Narren halten will oder ob er versuchen wollte, wie weit man überhaupt gehen darf, wenn man sich als Sprachrohr einer Partei fühlt. Ich habe ihn persönlich von Anfang an als solches behandeln wollen und möchte ihn nicht persönlich treffen. Hier aber ist tatsächlich die Grenze überschritten, wo in parlamentarischer Form Übergriffe zurückgewiesen werden können. Ich frage daher und fordere Herrn Dr. Greßmann auf, anzugeben, aus welchen meiner Worte er die obigen Schlüsse über die historische Wahrheit des aus den Sternen Abgelesenen entnommen hat. Kann er diesen Beweis nicht erbringen, so will ich ihm Zeit geben, darüber nachzudenken, mit welchem Ausdruck man es belegen kann oder muß, wenn man jemand das Gegenteil von dem, was man von ihm wissen kann oder muß, unterschiebt, um ihn in der Meinung derer, die — es glauben, herabzusetzen.

Weiter aber beweist er auch im ersten der obigen Sätze, daß er meine Ausführungen nicht gelesen hat, denn ich habe darin einen beträchtlichen Raum der Erörterung gewidmet, daß zwischen Israel ethnologisch und als „Religionsgemeinde" zu scheiden ist, daß die letztere aus dem „Alten Orient" erwachsen ist, und daß darum dieser „Alte Orient" von ihr Kunde haben konnte. Ich habe auch ausgeführt, daß dieser sich um das „Volk" d. h. die Stämme Israels nicht gekümmert haben würde. So in KAT [3], so in den von G. angeblich zugrunde gelegten Schriften in EOL, so, wenn auch von andern Voraussetzungen aus, A. Jeremias in ATAO. Und in diesem Zusammenhange ist die Möglichkeit eines geschichtlichen Bestandes der Väterlegende von mir erörtert, in diesen Voraussetzungen eben diese Möglichkeit gefunden worden, während umgekehrt für die Entwickelung aus den „Stämmen" das abgelehnt worden ist. Was hat denn G. eigentlich von meinen Ausführungen begriffen, wenn nicht einmal das?

Es wird meine Erklärung der Abraham-Auswanderung angeführt, wonach diese eine Flucht vor der neuen Marduk-Lehre, dem Siege Babylons bedeute. Dazu bemerkt G.:

„Ich will einmal zugestehen, daß damals in Babylon eine neue Lehre von Marduk als dem Retter aufgekommen sei, obwohl auch nicht der Schatten eines Beweises dafür geliefert ist. Aber ich frage nach den

Belegen, daß damals in der Kulturwelt, d. h. nach Winckler in Ägypten, Kanaan und Südarabien, die neue Lehre von dem rettenden Frühjahrsgott durchgedrungen sei.“

Vom letzteren habe ich nicht gesprochen. Der Siegeslauf der Retterlehre, den G. „belegt“ finden kann, wenn er in die Götterlehre des Orients und der Welt hineinsehen will, hat mit Abrahams „Auswanderung“ nichts zu tun. Dem Selbstbewußtsein gegenüber, das, ohne auch nur je in ein Buch über babylonische Geschichte geblickt zu haben, zu versichern wagt, gegenüber der Arbeit eines Menschenlebens über die Entwickelung eben dieser Geschichte, daß „auch nicht der Schatten eines Beweises dafür geliefert ist“, versagt meine Fähigkeit zu belehren. Wenn man über babylonische Geschichte ein Urteil abgibt, ohne zu wissen, was Babylon ist und wann es das geworden ist, erklärt sich das nur aus dem fachmännischen Selbstbewußtsein als „Alttestamentler“.

„Aus den beiden Worten „Ur“ und „Harran“ und aus der Tradition über die Auswanderung, die Winckler unbesehen als Tatsache erklärt, klaubt er einen Beweis für die Religion Abrahams heraus! Er beruft sich freilich darauf: „„wer orientalische Ausdrucksweise kennt, weiß, was damit gesagt ist!““ Damit wird dem Leser weiter nichts als Sand in die Augen gestreut. Denn eine derartige „„orientalische Ausdrucksweise““ existiert nicht und hat nie existiert.“

Ich glaube mir viel Mühe gegeben zu haben, um dem Leser, der sich unterrichten will, zu zeigen, was orientalische Ausdrucksweise ist. Das kann ich ihm freilich nicht in einem eine Stunde währenden Vortrage für Laien in einem Nebensatze sagen. Jedoch wer meine Bücher lesen wollte, konnte mancherlei darüber finden, und aus den Inschriften und dem Geiste der orientalischen Kultur geht es hervor. Aber um orientalische Ausdrucksweise kennen zu lernen und darüber zu urteilen, muß man eben doch den Orient kennen lernen. Warum Ur und Harran im Gegensatze zu Marduk ein Programm sind, ist gesagt worden — wer es nicht ohnehin sofort heraushört, hat nur die Folgerung zu ziehen, daß er sich über die Religion und Geschichte zu unterrichten hat, von der er redet.

Dieselbe Unterschiebung wie schon einmal (S. 17) wird hier wiederholt. Ich habe feststellen wollen, was die Überlieferung mit der „Hedschra“ Abrahams besagen will, über ihre Geschichtlichkeit habe ich nie gesprochen. Gegen diese Unterschiebung wird dann nochmals polemisiert:

„Wie kommt [W.] dazu, diese „Einzelheiten" nicht für Legende, sondern für Geschichte auszugeben? Er verfährt damit keineswegs nach den Prinzipien, die er selbst aufgestellt hat."

Das Unterschieben und das Bekämpfen der so gewonnenen Aufstellungen wird geradezu prinzipiell betrieben bei den Ausführungen über das Verhältnis von Mythus und Geschichtsdarstellung:

„Winckler tut so, als taste er die Geschichtlichkeit einer Erzählung nicht an, wenn er ihre „Form" als mythologisch-astral bezeichnet. Diese Trennung zwischen „Form" und „Inhalt", zwischen „Ausdrucksweise" und „Tatsache" trifft aber keineswegs zu und ist keineswegs so klar, wie man es im Interesse der Wissenschaft wünschen muß."

Sie trifft nicht zu? Also Form und Inhalt sind nicht zu trennen? Nein, sie sind freilich nicht getrennt worden — bis dahin, in der alttestamentlichen „Wissenschaft". Und was man im „Interesse der Wissenschaft" zu wünschen hat, ist leider nicht maßgebend für die Dinge selbst. Die „Wissenschaft" muß sich schon bequemen, sich mit den Unvollkommenheiten dieser Welt abzufinden.

Und nun wird diese Unklarheit durch „ein paar Beispiele" belegt: Die Deutung von den 350 Vorgängern Sargons als astral-kalendarische Symbolik wird anerkannt, aber:

„Damit ist nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt dieser Notiz als legendarisch beseitigt. Sobald die Notiz mythologischer Herkunft ist, kann sie nicht zu gleicher Zeit auch historisch sein."

G. beweist in der Tat, daß er nicht begriffen hat, obgleich es doch öfter als einmal auseinandergesetzt worden ist, was Form und Inhalt ist. Hätte er nicht die Mühe gescheut zu lesen, was über den Gegenstand gesagt ist, so hätte er unmöglich dergleichen schreiben können. Das Beispiel, das er wählt, ist natürlich für seinen Fall möglichst günstig ausgesucht, aber: woher weiß er denn, daß Sargons Archivräte ihm nicht 350 Vorfahren nachwiesen? Das war eine Kleinigkeit! Warum geht er nicht auf die übrigen Fälle ein, wo Bewußtsein der Gottnatur und Legende und geschichtliche Handlungsweise sich decken? Ich habe ja selbst an Beispielen solche Unterschiede klargemacht. Ich habe darauf verwiesen, daß Könige, deren Vater bekannt ist, sich die göttliche Vaterschaft (unbekannter Vater, Sargon von Agade) zuschreiben. Mir ist es im höchsten Grade gleichgültig, ob G. etwas daran liegt, hier „Form und Inhalt zu scheiden". Für meine geschichtlichen Zwecke habe ich das nicht nötig. Das, worauf es mir ankam, und was G. durchaus

nicht begreifen kann — er meint eben immer, es sei die „Pflicht“ anderer und die „Aufgabe der Wissenschaft“ das zu sagen, was er gerade wissen möchte — war zu zeigen, was Sargon oder wer sonst mit seiner Legende ausdrücken will. Es ist eine Ausdrucksweise des Orients, die hier festgestellt wird, eine Form, nicht ein Inhalt. Auch das ist klar und deutlich ausgesprochen worden, auch die Grundsätze, nach denen — unabhängig hiervon — über den Inhalt geurteilt werden muß (z. B. EOL II, 1, S. 19): „Es bleibt hierbei natürlich noch oft die Frage, in welchen Fällen man sich für Tatsache oder Dichtung entscheiden will. Dafür werden ausschlaggebend die weiteren Grundsätze geschichtlicher Forschung etc.“ Wenn ich aber von der Form spreche, so spreche ich eben nicht vom Inhalt, wenn G. auch der Meinung ist, daß ich es hätte tun müssen; gerade so, wie ich in einer Grammatik die Sprache, nicht die Literatur behandle. Es war mein Bestreben, nachzuweisen, wie der Orient dachte, empfand und darstellte, weil niemand bis dahin davon eine Ahnung hatte, was wohl zur Genüge daraus hervorgeht, daß solche Einwände wie die Greßmanns gemacht werden von denen, die immer noch nicht begreifen können, daß es ein anderes Denken, Empfinden und Darstellen gibt, als das unsrige. An Beispielen, wie das der Verheiratung von Stratonike mit Vater und Sohn als „Istar“ — in einer „Istar“-Legende — habe ich das klarzumachen gesucht und mich bemüht, daran zu zeigen, daß hier bewußtes Handeln, auch inneres Gefühl, Überzeugung mit dem fertigen mythologischen Stoff sich identifiziert. Der Mythus in seiner fertigen Form konnte hier tatsächlich eine geschichtliche Tatsache wiedergeben. Kleopatra empfand sich als „Istar“ (mag sie es auch ägyptisch vielleicht Isis genannt haben) und wählte einen Tod, den ich für geschichtlich halte, der ein Istar-Tod war.

„Wenn Alexander als der Gott eines neuen Aions geschildert wird, so haben wir eben einen Mythus oder einen „Roman“, aber keine Geschichte vor uns.“

Es ist sehr gleichgültig, wie G. und wir heute eine Darstellungsform nennen. Ich habe ihr Wesen dargelegt, um damit eine Vorbedingung für geschichtliche Kritik zu schaffen, und habe dabei vor der — sehr naheliegenden — Gefahr, die ich selbst kennen gelernt habe, zu bewahren gesucht, überall, wo Mythus nachweisbar ist, sofort alles für Mythus zu erklären. Ich habe darauf hingewiesen, daß mir das Umgekehrte in die

Schuhe geschoben worden ist[1]; nun wird hier wieder das Gegenteil davon behauptet. Beiden Auffassungen meiner Ansichten finde ich gemeinsam, daß sie es für überflüssig gehalten haben, diese Ansichten und die ihnen zugrunde liegenden Tatsachen kennen zu lernen. Daß beides genugsam von mir auseinandergesetzt worden ist, beweist mir der Umstand, daß ich von denen verstanden worden bin, die das getan haben. Freilich G. gewinnt sein Ergebnis auf folgende Weise: Er führt meine Worte aus KAT[3] S. 222 an und folgert:

„„Das eine aber steht mit Sicherheit fest: rein mythologische Erzählung berechtigt noch nicht, auch den Kern (sic!), den eigentlichen Inhalt (sic!), ebenfalls als mythologisch anzusehen"" (KAT[3] S. 222). Jeder Mythus hat also nach Winckler einen historischen Kern."

Die letztere Schlußfolgerung aus meinen Worten hat G. schon selbst gesperrt. Ich weiß nicht, ob er wirklich einen logischen Schnitzer a minore ad majus gemacht hat oder ob er meinen Worten bewußt den gegenteiligen Sinn durch Herausreißen aus dem Zusammenhange gibt, indem er für die mythologische Erzählung, d. h. die Erzählungsform, den Mythus selbst setzt. Vielleicht, daß wenigstens moralisch zur Entschuldigung dienen könnte, daß er tatsächlich nicht Form und Inhalt unterscheiden kann. „Die reine Balladenform berechtigt noch nicht, auch den Kern des behandelten Gegenstandes als erdichtet anzusehen" sage ich, und G. folgert daraus: jede Ballade behandelt also nach W. ein geschichtliches Ereignis.

Greßmann führt Psalm 48, 3 an, wo

„der babylonische Götterberg, auf dem der höchste Gott wohnt, der Stadt Jerusalem oder dem Berge Zion beigelegt worden ist. Wir haben hier also ein mythisches Motiv. Will Winckler nun weitergehen und dieser mythischen Form einen historischen Inhalt verleihen? Dann müßte er behaupten, der Berg Zion hätte wirklich „an den äußersten Enden des Nordens gelegen". Eine absurde Behauptung!"

---

1) Vgl. KS V, S. 80. — „Es ist nur konsequent, wenn diese Art der Geschichtsbetrachtung . . . . behauptet, die Alexandersage sei älter und authentischer, als die geschichtliche Überlieferung" — sagt Ed. Meyer, Israeliten S. 485, Anm. 2 über mich. Wo habe ich das gesagt? Ich halte den Stoff, das Magazin der Alexanderlegende für altorientalisch. Diese Seite der Sache habe ich besprochen (vgl. KS II, S. 103), den historischen Gehalt — „älter und authentischer" — überhaupt nicht. Auch Meyer hat nicht erfaßt, wovon ich eigentlich gesprochen habe, und gehört offenbar zu denen, welche bei mir ungefähr das Gegenteil meiner Meinung suchen.

Wenn G. statt „absurde“ Fälle zu konstruieren, sich um die altorientalische Weltanschauung bekümmert hätte, so würde er bei diesem wichtigen, und von ihm ja anerkannten Gegenstand dieser Weltanschauung gesehen haben, daß Jerusalem der hier zugrunde liegenden Anschauung tatsächlich als der „Nabel der Erde“ gilt. Das aber ist der höchste Punkt der Erde, und dieser liegt unter — entspricht — dem höchsten Punkte des Alls, dem himmlischen Nordpol, wo der summus deus thront. Alles Nötige konnte er ausgeführt finden bei Jeremias, ATAO[2] S. 49 u. o., wenn er die Quellen selbst nicht kennt. Er hat hier ein Beispiel, wie man mit modernen Begriffen in die Irre geführt wird und als „absurd“ ansieht, was aus einer andern Anschauung hervorgeht. Gerade das klarzumachen, war der Zweck meiner Ausführungen in EOL II, 2 (S. 22!).

„Bis jetzt habe ich vorausgesetzt, daß Wincklers „altorientalische“ Weltanschauung wenigstens babylonisch sei, wenn ich auch ihren Einfluß auf israelitische Religion verneint habe. Aber zum Schluß möchte ich die Existenz einer „altorientalischen“ Weltanschauung, wie sie Winckler schildert, überhaupt, auch in Babylon, leugnen.“

Zu diesem Urteile ist die Berechtigung aus der Unbekanntschaft mit dem, was ich über den Gegenstand gesagt habe, sowie aus der Unkenntnis alles dessen, was babylonisch ist, gewonnen. Der Beweis wird geführt durch die bereits erwähnte (S. 14) Vertauschung von Astrologie und astraler („astrologischer“) Weltanschauung.

Zum Schlusse wird dann noch „wenigstens in Kürze“ auf die Verdienste Wincklers hingewiesen:

„Wir Alttestamentler[1] schulden ihm Dank nicht nur für alles das, was er über den Kalender und die damit verbundenen astronomischen Theorien ausgeführt hat, sondern auch für den dringlichen Appell, die Geschichte Israels nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit den vorderasiatischen Völkern zu betrachten. Aber“ etc.

Diesen geschuldeten Dank würde ich als abgestattet ansehen, wenn man meine Arbeiten benutzen wollte, um die darin behandelten Fragen ihrer Lösung weiter entgegenzuführen. Ich würde dann der Meinung sein, daß nicht nur der „dringliche Appell“ sondern auch die Versuche zur Lösung der angedeuteten Auffassung der Geschichte Israels nicht verlorenes Öl gewesen wären, und gern einmal in einen Meinungs-

---

[1]) Diese Sperrung rührt von mir her. W.

austausch eintreten mit Forschern, bei denen ich die Vorbedingungen dafür, die Kenntnis der nötigen Dinge, finde.

Küchler hat die Anregung und den Stoff zu seiner Lizentiatenschrift meiner Bearbeitung von KAT[3] entnommen:

„Die mir von vornherein wenig einleuchtende These Wincklers, daß Jesaja seine Inspirationen[1] von Ninive aus erhalten habe, stellte sich dabei als völlig unhaltbar heraus, von Tag zu Tag festigte sich vielmehr in mir die Überzeugung, daß Jesaja überhaupt nie ein positives Verhältnis zur Politik gehabt, ihr im Gegenteil stets schroff ablehnend gegenüber gestanden hat, und daß er die geschichtliche Situation seines Volkes nicht unter politischen, sondern unter religiösen Gesichtspunkten zu betrachten gewohnt war.“ (Küchler S. VI.)

Von seinen eigenen Bemühungen denkt der „Forscher“ offenbar wesentlich besser, als von denen anderer. Wir sehen seine „Forschungen“ in ihrem mühsamen Werdegang ordentlich heranreifen. Sein völliges Eigentum ist die Formulierung meiner „These“. Man beachte den Ausdruck „Inspirationen“. In einer theologischen Arbeit nimmt er sich besonders gut aus, denn entweder ist diesem Theologen nicht klar, daß theologisch Inspiration eines Propheten etwas anders ist — nämlich göttliche Inspiration — als wovon er hier redet, wenn er davon spricht, daß ein prophetisches Wort im Sinne assyrischen Interesses gehalten sei (in politischen Dingen), oder aber – er wählt das Wort, um mir etwas unterzuschieben, wovon ich mit keiner Silbe geredet habe. Denn ich habe das Wort Inspiration überhaupt nicht angewendet.

Auf S. 42 Anm. gibt K. ein Zitat, von dem er auszugehen scheint. Dort heißt es: „Wir müssen uns vorstellen, daß die damaligen Propheten, Elisa wie seine Gegner, ebenso ihre Anregungen von Damaskus aus empfingen, wie ein Jesaja von Ninive und ein Jeremia von Babylon.“ Es ist also von Elisa die Rede, der in Damaskus bei dem Thronwechsel eine Rolle gespielt hat. Eine Anregung aber kann auch indirekt sein, sie ist kein Auftrag. Diesen empfängt man vom Herrn oder Vorgesetzten, die Anregung führt zu innerer Überzeugung und beruht auf uninteressiertem Parteiergreifen. Das ist zum Überfluß in den oben angeführten Stellen ausgeführt worden. Wenn ich die Stelle über den Wüstenzug Assarhaddons mit

---

[1]) Von mir gesperrt. W.

der Schilderung des Negeb bei Jesaja in Zusammenhang bringe, so kann sich das sehr einfach erklären aus dem Aufsehen, welches das damals im Munde aller Sänger befindliche Ereignis gemacht hat. Wenn der Dichter Jesaja die Anregung zu einem Liede aus den assyrischen Gazetten empfing, so braucht er deshalb noch nicht beauftragter Lohnschreiber gewesen zu sein, ebensowenig wie ein heutiger Prediger, der Betrachtungen über gleichzeitige Ereignisse des Völkerlebens anstellt (vgl. auch hierzu S. 27, Anm.). Die Formulierung und damit die Meinung, die bekämpft wird, ist völlig Eigentum des Widerlegenden oder derer, die über meine Meinungen sich aufregten, ohne sie aus meinen Schriften und dem von mir besprochenen Material kennen gelernt zu haben. Ich habe nur in bestimmten Fällen davon gesprochen, daß gewisse Aussprüche, die bei Propheten sich finden, im Sinne einer vom assyrischen Hofe ausgegebenen Parole gehalten sind. Viele solche Fälle werden wir naturgemäß nicht nachweisen können. Aber bei einigen halte ich es für wahrscheinlich. Wenn einer oder der andere Fall sich bei „Jesaja" findet, so ist damit natürlich nicht von mir gesagt, daß Jesaja in assyrischem Auftrage gesprochen habe. Das ist eine für die politische Beurteilung des Ausspruches recht nebensächliche Frage, mit der ich mich gar nicht beschäftigt habe, denn die theologische Seite der Sache habe ich nicht betrachtet. Ein Mann kann sehr wohl eine Sache und Meinung vertreten, die ihm nicht durch unmittelbare „Inspiration" d. h. Auftrag geworden ist, sondern die er eben für richtig hält. Das habe ich für jeden, der denken und lesen will, klar und deutlich, wenn auch in der nötigen knappen Form zum Ausdruck gebracht, dort, wo ich in dem von Küchler zugrunde gelegten Buche vom Wesen der Propheten — nicht der biblischen, sondern aller „Propheten" — als politischer „Sprecher" schrieb (KAT[3] S. 171): „Selbstverständlich gab es auch unter diesen Männer verschiedener Begabung mit größerer geistiger Selbständigkeit, mit eigenen Ideen, oder bloße Sprachrohre ihrer Auftraggeber. Als die berufenen politischen Wortführer des Volkes spielen aber alle nebi'îm ihre Rolle und entsprechen also in ihren Verhältnissen dem, was wir Politiker nennen. Als einen Mann, der in diesem Sinne ein Urteil über die politische Lage abzugeben im Stande ist, denkt sich die alte Anschauung auch Jesaja". Ich habe das dann wiederholt ausgeführt und gegen das auf Unkenntnis und

Hörensagen beruhende Gerede[1] richtig gestellt — hiervon lag wenigstens die eine längst vor, ehe das Pamphlet Küchlers der

[1]) Vgl. EOL 1, S. 24. Auf S. 42 widerlegt Küchler meine dort gegebene Ausführung, daß ich die „Propheten", d. h. einen Jesaja nicht als „politische Agenten" u. ä. bezeichnet hätte, und führt dabei meine Worte an: „hierbei tritt zutage, daß es sich um eine von Assyrien ausgegebene Losung handelt, die auch Jesaja seinen Warnungen zugrunde legt und die wir uns als überall im Lande wie ein politisches Schlagwort durch die Sprecher (nebi'îm = Propheten, Zusatz Küchlers) des Assyrerkönigs . . . . verbreitet denken müssen". Also Jesaja sagt etwas, was auch die „Agenten" des Assyrerkönigs sagen, d. h. er verwendet ein im Munde aller Welt befindliches Schlagwort — sage ich (vgl. S. 26!), und daraus wird gemacht, er war einer der Agenten. Ich gebrauche den Ausdruck nâbî', so wie ihn die damalige Zeit gebrauchte (und erkläre ihn ausdrücklich so; vgl. „Religionsgeschichtler" usw. S. 23); und daraus weiß man trotz meiner Erklärung, über die man sich wegen des Ortes ihres Erscheinens aufregt (Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung) immer noch nicht den Unterschied zu machen zwischen dieser Bedeutung und der, welche die spätere, religiöse Entwickelung ausgebildet hat. Selbstverständlich werden auch unbequeme Stellen (wie KAT[3] S. 89) nicht berücksichtigt! — Außer dieser Art zu lesen und zu — verstehen wird auch hier wieder ein Beispiel gegeben, wie K. sich über den Abzutrumpfenden unterrichtet hat. Gegen meine Deutung der Losung Sargons (der „König, der nicht hilft", vgl, S. 37) und jesajanischer Worte weiß K. zu bemerken, daß „sie etwas rasch und übereilt" ist. „Sollte es sich wirklich um eine assyrische Losung handeln, so müßte eine wörtliche Übereinstimmung (! also nur die beweist! der Sinn einer Losung wäre Nebensache! W.) gefordert werden, die gar nicht schwer herzustellen wäre, wie Kap. 30, 6 ('am lô' jô'ilû) deutlich genug zeigt, worauf Winckler sich aber merkwürdigerweise nicht beruft." Bereits in Musri-M.-M. S. 33ff. ist ausführlich über diesen mir aus dem Handgelenk hingeworfenen Bissen gehandelt. In KAT[3], S. 89 ist bei Besprechung der Stelle auf ebenda S. 71 verwiesen (wo die von K. angeregte Gelegenheit besprochen wird), und dort ist die betreffende Stelle jenes Aufsatzes angeführt! Hätte K. das dort Ausgeführte nachgelesen, so würde er auf S. 47 seine Erklärung von 30, 6 sich überlegt haben zugunsten der unbesonnenen Phantasie: „nach Winckler wenigstens — und Krall pflichtet ihm bei (eine Einsicht der Quellen und des Tatbestandes gibt es nicht! W.) — bestieg Taharka erst 694 den Thron; bis dahin gab es in Ägypten . . . . kein einheitliches Regiment (auch nicht unter Sabako? W.) . . . . um die Hilfe dieses selbst hilflosen Staatengebildes zu erkaufen, entleert man die Schatzhäuser und transportiert auf schwierigen Pfaden und unter tausend Nöten und Gefahren ihren Inhalt heimlich an den Nil . . . . Aus der Heimlichkeit . . . .

theologischen Fakultät eingereicht (März 1905) war und ehe das Vorwort (Juni 1906) geschrieben war: in „Abraham als Babylonier“ (1903). Ich denke, die Frage als solche ist mit diesen Ausführungen erledigt, und es kann nur als Ausfluß des Gegenteils von wissenschaftlichen Grundsätzen angesehen werden, wenn immer wieder das Bestreben durchbricht, eine Polemik an Aufstellungen anzuknüpfen, die überhaupt nicht aus der Einsicht eines Buches entstanden sind.

Der weitere Gegensatz, der zwischen Politik und Religion angenommen wird, beweist völlige Unkenntnis der Kulturverhältnisse und Denkweise des Alten Orients wie des Orients überhaupt und der gesamten Kulturgeschichte obendrein. So viel allgemeine Bildung sollte das Universitätsstudium doch eingetragen haben, daß man wüßte, daß dieser Gegensatz überhaupt erst ein ganz moderner ist, d. h. daß die Religion als politischer Faktor erst in neuester Zeit ausgeschieden ist. Vor allem aber müßte jeder, der überhaupt einen orientalischen Text gelesen — d. h. seinen geistigen Gehalt verarbeitet hat — wissen, daß eben alles Denken des Orients „religiös“ ist, also auch das politische, und dieses gerade in hervorragendem Maße.

Was es heißen soll, daß Jesaja „nie ein positives Verhältnis zur Politik gehabt“, würde dieser selbst wohl nicht ver-

---

erklärt sich auch die Gefährlichkeit des Weges (dunkel ist der Rede Sinn; soll etwa umgekehrt die Heimlichkeit sich aus der Gefährlichkeit erklären? W.); man braucht übrigens die Beschreibung Jesajas nicht wörtlich zu nehmen; die Erwähnung der geflügelten Seraphen verbietet das sogar. (Aber Assarhaddon spricht auch davon; es handelt sich nicht darum, ob es dergleichen gibt, sondern ob von dergleichen gesprochen wurde; wie kamen Jesaja und Assarhaddon darauf? W.) Die dichterische Phantasie konnte sie ebensogut auf dem Wege nach Ägypten wie in den Wüsten des Negeb und der Sinaihalbinsel vorstellen“. Das letztere hätte sie gekonnt, aber wozu dann die gefahrvollen Wege und die Heimlichkeit? Wenn Assarhaddon auf ungewöhnlichem Wege zog, so erklärt sich das vielleicht aus der Sperrung des gewöhnlichen Weges, denn er war der Feind. Aber um Schätze nach dem befreundeten Ägypten zu bringen, wählt man nicht die gefahrvollen Wege, sondern die — eben durch Ägypten — gesicherte Karawanenstraße. Und auf der gibt es weder Heimlichkeit, noch (unter diesen Verhältnissen) Gefahr, noch Abenteuer. Wo sucht und wie denkt sich K. eigentlich diese viel begangene Straße? Für eine Karawane bietet sie gar keine Schwierigkeiten. Wozu also Jesajas „Phantasie“ und wodurch ist sie angeregt?

standen haben. Wenn ich versuche, mir darunter etwas zu denken, so kann ich mir dieses Wort nur als aus der Vorstellung geflossen denken, die von „Fächern“ und Zünften[1] ausgeht und glaubt, der „Alttestamentler“ d. h. der von Amts wegen dazu Berufene allein darf vom Alten Testament reden, der „Assyriologe“ von Assyrisch etc. Was aber ist es, wenn Jesaja dem Könige seinen Rat gibt, auszuharren im Widerstande gegen Sanherib bei der Belagerung 701, wenn er vor dem Anschluß an Babylonien warnt, wenn er (Jes. 8, 6—8) einen Anschluß an Damaskus tadelt und die Bestrafung durch Assyrien voraussagt? Das bin ich gewohnt als Politik zu bezeichnen. Wenn es jemand Religion und „schroffe Ablehnung von Politik“ nennen will, so wäre das eine verschiedene Meinung über die Bedeutung der Worte. Als einen „Kenner der politischen Lage, der die Machtverhältnisse der Großstaaten zu beurteilen versteht“ (KAT[3] S. 172) habe ich darum Jesaja bezeichnet, aber nicht als einen Mann, der seine „Inspirationen von Ninive aus erhalten habe“. Und ich wähle gerade die angeführten Beispiele, um zu zeigen, daß er sein Urteil der Sachlage entsprechend abgab, weder im assyrischen Sinn, noch im assyrienfeindlichen, sondern so, wie es die politische Lage bedingte. Er warnt vor Damaskus — und spricht damit für Anschluß an Assyrien im Jahre 735, er warnt vor dem Anschluß an Babylonien und ist damit wieder für Assyrien, aber er verheißt Rettung vor Sanherib, welche durch das Losschlagen Babyloniens erfolgte.

Übrigens will ich bei dieser Gelegenheit bemerken, daß es für mich sich bei allen diesen Aussprüchen immer nur um die Bedeutung der einzelnen für die politischen Verhältnisse handelt. Die Bedeutung für Jesaja als Person lasse ich zunächst außer acht. Nach meiner Meinung können wir nicht immer feststellen, ob nicht in den verschiedenen „Büchern“ der Propheten auch Aussprüche aufgenommen sind, die von andern Personen herrühren, vielleicht sogar Gegnern. Die Prophetenbücher in ihrer vorliegenden Gestalt sind ja nur Anthologien.

So viel über das allgemeine Urteil über meine angebliche Auffassung vom Prophetentum, das genau nach derselben Weise zustande gekommen ist, wie wir sie auch bei den Einzelfragen

---

[1]) Zum nâbî' als Beruf s. übrigens „Religionsgeschichtler“ S. 23, Anm.

festzustellen haben werden. Ohne Prüfung der Tatsachen und der Meinung des Bekämpften — genau nach dem Rezepte wie ich es seiner Zeit geschildert und wie es nunmehr jedermann vergleichen kann[1]! Nur noch eine Frage: ich habe nicht von Jesaja allein, sondern auch von den andern Propheten und ihrem Verhältnis zur „Politik" und zu den Großstaaten gesprochen, so von Elia, Elisa, Jeremia. Standen auch diese der Politik ablehnend gegenüber? Warum nahm sich Küchler gerade nur „vor, die Stellung Jesajas zur Politik .... zu erforschen"?

„Andere Behauptungen, die Winckler in demselben Buche aufgestellt oder wiederholt hat, ... mußten mitbehandelt werden, so vor allem seine Muṣri-Theorie. Daß auch sie nicht haltbar sei, ist mir ebenfalls im Laufe der Arbeit immer klarer geworden, während ich vorher zeitweilig geneigt war, ihr nachzugeben[2]. Jetzt glaube ich jedoch mit Bestimmtheit sagen zu können, daß sie ein Spinnengewebe ist, von dem man sich nicht fangen lassen sollte[3]."

Es wird der Anschein erweckt, als ob Küchler überhaupt versucht hätte, sich eine Meinung über den Gegenstand zu bilden, und als ob er — wie ein anfängliches Schwanken zeigen würde, — den Gegenstand und Stoff geprüft hätte. Meine Meinung ist in mehreren Aufsätzen allmählich durchgebildet worden, und in KAT^3 ist eine Zusammenfassung gegeben worden. Für eine Kritik wäre eine Verfolgung des Entstehens der Ansicht wesentliche Voraussetzung gewesen. Küchler hat weder das getan, noch auch nur die Angaben in KAT^3 sorgfältig durchgedacht. Da die ganze Sache aber tatsächlich von großer Bedeutung für den in Betracht kommenden Zeitraum der israelitischen Geschichte ist und er sie in seinem Buche ausführlich behandelt, so beleuchtet das von ihm als Kritik Vorgebrachte sein Verfahren und zeigt, daß er weder hier noch sonst irgendwo für nötig gehalten hat, auch nur den assyrischen Stoff — ebensowenig wie den alttestamentlichen — in Wahrheit anzusehen. Die Frage wird auf S. 8 ff. behandelt:

---

[1]) Vgl. AOG (Alter Orient und Geschichtsforschung), S. 8.

[2]) Das hat eine Spur hinterlassen, die einen lehrreichen Einblick in das Zusammenstoppeln der ganzen Schrift bietet. Auf S. 35 — also später als die Ablehnung der Muṣri-Theorie — heißt es: „Die Evidenz eines nordarabischen Reiches (! W.) Muṣri ist keineswegs so sicher, wie Winckler es immer hinstellt, im Gegenteil höchst unwahrscheinlich."

[3]) Die Worte haben Marti so gut gefallen, daß er sie wörtlich anführt (vgl. oben S. 7).

„Vielleicht wird man die Existenz eines nordsyrischen Staates Musri annehmen dürfen, der im AT irrtümlich wie Ägypten Misrajim genannt wird (2. Kö. 7, 6).“

Dieses „Vielleicht“ ist vielsagend bei einem „assyriologischen Fachmanne“, gegenüber der Tatsache, daß es sich um ein aus den Inschriften Adadniraris I, Salmanassars I, Tiglat-Pilesers I, Salmanassars II wohlbekanntes Land handelt, über dessen Lage nie der geringste Zweifel bestanden hat. Freilich — und das ist bezeichnend für die Art, wie von „Fachleuten“ geurteilt wird — selbst dieses Land war von P. Jensen in das Reich der Fabel verwiesen worden, und sein Schüler hält es nicht für nötig, sich über diese Frage zu unterrichten, denn weder sein „Vielleicht“ noch seine Zustimmung im folgenden beruhen auf irgendwelcher Einsicht des Stoffes noch Kenntnis der in Betracht kommenden Fragen. Das beweist dieses „Vielleicht“ und das Hinweggleiten über alle Belege, das hier wie im folgenden charakteristisch ist.

„Aber das im Süden gesuchte Musri . . . . dürfte wohl nur in der Phantasie einiger Gelehrten, nicht aber auf der altorientalischen Landkarte existieren.“

Vgl. hierzu schon die Ausführungen AOG S. 103, Anm. 3. — Jensen wiederholt das sogar in seinem Gilgameš-Epos S. 451: „. . . . wohl aber läßt sich leicht verstehen, wie Ägypten und das Philisterland miteinander wechseln können[1]. Lag doch zum mindesten das südliche Philisterland zuzeiten im Machtbereich des Ägypterkönigs. Das genügt, und es ist nicht etwa nötig[2], die noch immer nicht zu Tode gehetzte (meint Jensen seine Tätigkeit? W.) Theorie Wincklers von dem doppelten Musri heranzuziehen, einem = Ägypten und einem = Nordarabien. Denn es gibt, trotz aller gegenseitigen Behauptungen und trotz aller Deutekünste Wincklers, im Westen nur ein Mussru (Mussur), das aber — und darin steckt ein richtiger Kern[3] von Wincklers Behauptung — naturgemäß (! W.) nicht etwa nur das Stromland Ägypten, sondern auch d. h. zugleich Gebiete östlich und nordöstlich davon bezeichnet. Ein Mussru und,

[1]) Ich will hier nicht weiter darauf eingehen, wie Jensen dabei wieder durch meine Ausführungen über diesen Punkt zu seiner „Lösung“ der Frage gekommen ist.

[2]) Das ist Wiederholung der bereits AOG S. 108 klargestellten Unklarheiten Jensens.

[3]) Das ist für die Sagengeschichte der Kern meiner Ausführungen (vgl. S. 52), und der ist also richtig. Die Unklarheit war nur bei Jensen, der sich also über diesen Punkt jetzt Klarheit verschafft hat, die bei mir von Anfang an vorhanden war. Das nennt er gewohnheitsgemäß „Ahnung“ des Richtigen beim Urheber und Finden des Richtigen („Beweis“) durch ihn.

gleichfalls gegen Winckler[1], ein Misrajim der Israeliten sind ebensowenig je von einem andern Musru und Misrajim verschieden wie das Elsaß von Deutschland[2]. Aber allerdings ist nicht nur Alldeutschland, sondern auch das Elsaß deutsches Land, und so auch „Nordarabien" so gut ägyptisches Land, wie das Nilland." Hierzu noch Anmerkungen: „Mussri ist übrigens, wie jeder Assyriologe wissen müßte, ein Genitiv, und wenn Winckler und seine blinde Gefolgschaft es als Nominativ behandeln, so ist das gerade so, wie wenn wir von „Frankreichs" oder „Deutschlands" reden wollten." Und: „. . . . dagegen ist ein drittes — und mit Winckler viertes Mussri, das Kappadozien[3] bezeichnen soll, ein Wincklersches Phantom".

Die Würdigung der Bedeutung des Genitivs für die Geschichte und geschichtliche Geographie möchte ich ungern durch darangeknüpfte Bemerkungen verkümmern. Das Verständnis von Deutschlands Rolle in der Geschichte würde zweifellos durch eine Bevorzugung einer Schreibung Teutschland unmöglich gemacht. Für nicht des Assyrischen Kundige muß aber bemerkt werden, daß hier den „Blinden" eine Unkenntnis oder ein Versehen untergeschoben wird, während es sich um einen Brauch handelt, der den assyrischen Inschriften entnommen ist, die gewöhnlich den „Genitiv" als die gewöhnliche Form des Nomens gebrauchen, statt des „Nominativs" (oder beim nomen proprium status constructus) z. B. II R 53, 34 Mu-uṣ-r[i; so nach der Spur des Originals zu ergänzen]. Wenn Jensen glaubt, anders dekretieren zu können, als bei den Assyrern üblich war, so sollte das doch wohl wenigstens in einer Form geschehen, welche nicht Leser, die dergleichen nicht durchschauen können, irreführen muß.

Auch Küchler hat nach einem anfänglichen Schwanken sich zur Meinung seines Lehrers bekehrt — aber er ist schwankend gewesen. Darum folgt bei ihm eine Auseinandersetzung, welche ein „Reich" Muṣri aus der von mir dafür angenommenen Gegend

---

[1]) Von einem Miṣrajim der Israeliten in „Nordarabien" habe ich nie gesprochen. Das ist Jensensche Unterschiebung. Klar und deutlich habe ich ausgesprochen, daß in diesen Fällen eine „Umdeutung" oder ein Mißverständnis dieses Muṣri durch die Legende oder Überlieferung vorliegt. Das darzutun, ist gerade der Zweck aller meiner Ausführungen!

[2]) Hier versagt die Möglichkeit der Belehrung. War das Elsaß nie von „Deutschland" politisch verschieden? Gab es nie ein politisches Gebiet Elsaß (oder man nehme Lothringen!), das eigene Schicksale hatte — und könnte man dies in bestimmten Zeiten (vgl. S. 36, Anm. 1!) nicht als politische Einheit nachweisen oder sich denken?

[3]) Also das Muṣri, das Adad-nirari I, Salmanassar I, Tiglat-Pileser I eroberten und das in Verbindung mit dem von Jensen selbst in Kappado-

wegdisputiert, dafür aber die Bezeichnung Mṣr für genau eben dieselbe Gegend doch wieder zuläßt. Also Muṣri liegt nicht in Nordarabien, es liegt aber doch dort. Hier ist die Methode seines Lehrers von K. so folgerichtig durchgeführt, wie nur je. Die Meinung eines andern wird falsch verstanden, lächerlich gemacht und dann mit einem andern Ausdruck als eigenes geistiges Eigentum in Anspruch genommen. Von einem Reich Muṣri habe ich nie gesprochen. Ich will zur Entschuldigung Küchlers annehmen, daß er hier nicht zum zweiten Male absichtlich meiner Ansicht eine falsche Formulierung gibt, sondern daß er nicht weiß, was der Unterschied zwischen einem Reiche und einem Staate ist[1]. Von einem Staate oder auch nur einem Volke Muṣri habe ich gesprochen. Aller-

kien zugegebenen (vgl. OLZ 1901, 297) Kummani stand, ist ein „Phantom"! Und ebenso das Muṣri, welches Salmanassar II Tribut sandte, der in Elefanten und allerhand andern Tieren (darunter Rinder (?) vom Flusse Sa-ki-ia oder Ir-ki-ia) bestand, ist ebenfalls „Phantom" oder — Agypten. Das letztere ist tatsächlich die Meinung Ed. Meyers (im Anschluß an W. M. Müller), Israeliten S. 459, Anm. 2. Die zweihöckerigen Kamele (Agypten soll Kamele ausführen!), der indische Elefant und die merkwürdigen Tiere von dem unbekannten Flusse — sie sollen aus Ägypten kommen und zwar als Tribut! Diese Tributgegenstände sind recht verschieden von den Geschenken, welche der König von Ägypten an Tiglat-Pileser I schickte: pagutu, Krokodil und Meertiere. Und merkwürdigerweise werden auch die Salmanassar von diesem Muṣri geschickten Affen mit andern Namen (baziâti udumi) bezeichnet, als die aus Ägypten kommenden (pagutu; uḳupi, Assurbanipal). Das ist in der Tat ein ganz neues Licht, das auf die Geschichte Ägyptens fällt. Dann war dieser Tribut wohl eine Folge des Sieges von Ḳarḳar? Denn die 1000 Muṣräer, die dort in der Gefolgschaft von Damaskus mitkämpfen, hält Meyer, der darin ebenfalls Jensen zum Vorgänger hat und wohl mit ihm allein steht, gleichfalls für Ägypter. „Auf das kleinasiatische Muṣri (so Meyer) Tiglat-Pilesers I, das wohl auch III R 4, 1, 4 vorliegt, brauchen wir hier nicht einzugehen." Das gehört freilich nicht in diese Frage, Meyer hätte aber dann die folgende Berichtigung einer irrigen Ausführung in einem 1889 erschienenen Buche — vor der Neuausgabe der Texte Tiglat-Pilesers III — unterlassen sollen, auf die nie wieder Bezug genommen worden ist, und die eben durch den berichtigten Text erledigt ist. Aber daß dieses Muṣri das ist, welches Damaskus Heeresfolge leistete, zusammen mit dem neben ihm gelegenen und darum neben ihm genannten Ḳue (Cilicien), steht für mich wenigstens fest und kann ich künftig nicht mehr zum Gegenstand einer Erörterung machen.

[1]) Auch hier drängt sich die Übereinstimmung mit Ed. Meyer auf.

dings einem Volke, das in einer bestimmten Zeit seinen eigenen König hat und in einem staatlichen Gegensatze zu den Nachbarländern steht, also deshalb von Musri-Ägypten zu unterscheiden ist. Wie das Land dazu kam, auch Muṣri zu heißen, ist eine völlig unabhängige Frage, die ich anfänglich absichtlich nicht erörtert hatte. Wer will, kann Vermutungen darüber jetzt nachlesen, wo sie gegeben sind, sie sind für unsern Zweck gleichgültig[1].

Auch Ed. Meyer (Israeliten S. 456) spricht merkwürdigerweise von einem „Reiche", während doch dieser Ausdruck höchstens auf Meluḫa bezogen werden könnte: „man stößt sich weder daran, daß in diesem Wüsten- und Steppenlande, das doch nach den authentischen Angaben des Alten Testaments vor 3000 Jahren nicht viel anders ausgesehen hat, als jetzt, und dessen Bewohner . . . . damals ebensogut Beduinen, Jäger und Hirten gewesen sind, wie später die Nabatäer (Anm. dazu: Die gewaltige Erweiterung des Kulturgebietes, welche in der Römerzeit[2] im

---

[1]) Siehe AOG S. 107. 108. KS V, S. 72.

[2]) Warum muß denn das Kulturgebiet erst unter römischer Herrschaft vorgeschoben worden sein? Ist Petra erst in römischer Zeit entstanden? Die Nabatäer sehe ich als etwas Gleichartiges an wie die Muṣrileute, und haben die ihr Petra etwa erst unter römischer Herrschaft gebaut und ihre Inschriften erst als römische Untertanen gesetzt? Diese Inschriften, die in einer Schrift geschrieben sind, welche Pergamentschrift ist. Und ist nicht in den Jahrhunderten vorher im nördlichen Arabien eine Kultur durch die minäischen von el-Oela und die Teima-Inschriften bezeugt, wie irgendwo im Orient? (Meyer macht S. 457 die spöttische Bemerkung, Hadad sei [nach mir] nach dem „Reiche" Muṣri geflüchtet, „dessen König mithin etwa in Qal'at en-nachl seine Residenz gehabt hätte, — man sollte hier einmal nachgraben". Nun, in el-Oela und Teima und an noch vielen Orten der „Wüste" könnte man wohl auch durch Nachgrabungen finden, was man auf der Oberfläche gefunden hat.) Wenn römische Kultur unter römischer Herrschaft vordrang, so war vorher orientalische Kultur unter orientalischer Herrschaft maßgebend gewesen. Der „Beduinen"-Mythus ist abgetan, das hat Meyer außer acht gelassen. Selbst aber, wenn man von einem „Reiche" sprechen will, was ja für den Begriff Meluḫa zutreffen würde, wenn dieses — was hier nicht zur Erörterung steht und in der Tat nur Hypothese sein kann, solange keine weiteren Nachrichten vorliegen — bis zum Jemen hinabreicht und wenn eine Oberhoheit des Meluḫa-Königs über den Muṣriten zeitweilig bestanden haben sollte — haben denn solche „Reiche" nicht bestanden? Hat nicht Muhammed ein solches gegründet, das bis zur Verlegung der Residenzen nach dem Iraḳ, also nach „Babylonien", und nach Syrien, 35 Jahre lang seinen Sitz in Medina hatte, haben wir nicht die Nachrichten über solche arabischen „Reiche" in den Inschriften? Was erzählt denn Imrulkais in

Nabatäerlande, dem sog. peträischen Arabien, eingetreten ist, kommt für die ältere Zeit so wenig in Betracht wie für die Gegenwart) und in der Gegenwart die ʿAneze ein mächtiges, politisch sehr einflußreiches Reich existiert haben soll, noch daran, daß zwei zwar benachbarte, aber geographisch und politisch ganz verschiedene Länder Ägypten und „Muṣri" mit demselben Namen bezeichnet sein sollen [1], ohne daß jemals ein unterscheidender Zusatz hinzugefügt würde [2], ... noch daran, daß der Name

---

seiner Inschrift von seinem Machtbereiche? Umfaßt es nicht die syrische Steppe bis an die Grenzen des Jemen? Dieser „Beduine", der ein Grab mit einer Inschrift im Hauran, im Kulturlande hinterließ, d. h. dort, wo er seinen Herrschaftssitz hatte, in Städten eines blühenden Landes! Nach solchen Vorbildern stelle ich mir das Kulturleben dieser „Wüste" vor und habe ausgeführt — und die Zustimmung der Kenner des Orients gefunden — daß das Verhältnis der Beduinen zur Kultur sich nach deren Blüte bestimmt, daß darum jetzt, wo diese im Orient auf dem Tiefpunkt angelangt ist, auch der Beduine am verwildertsten ist und daß umgekehrt höhere Blüte auch die Beduinen beeinflußt. (Vgl. ASO passim; AOG S. 57; jetzt auch M. Hartmann in OLZ 1905, S. 575 über das Verhältnis der Beduinen zum politischen Leben.)

[1]) Hier hat Meyer nicht die ganze Entwickelung der Frage berücksichtigt. Ich denke, daß dieser Anstoß eben überhaupt erst die ganze Untersuchung nötig machte. Er macht sich aber auch zwei andere Dinge nicht klar: a) daß die Benennung solcher Länder oft geschichtliche Ursachen hat; b) daß unsere Quellen alle ziemlich einheitlich sind, also nur von einem Standpunkt aus sprechen, dem assyrischen. Denn so wie die Assyrer, würden auch in der in Betracht kommenden Zeit die Israeliten gesprochen haben. Wir haben aber nicht die einheimischen Nachrichten. Ob darin ein Pir'u sich als König von Muṣri bezeichnet hätte, wäre noch die Frage. Doch würde auch diese Schwierigkeit hinfällig, wenn meine Vermutung zutrifft, wonach der Name sich historisch erklärt durch Herübernahme von Ägypten. Es wäre der Teil Arabiens, der zeitweilig ägyptisch war und beim Zurückgehen Ägyptens wieder selbständig wurde (AOG S. 104). Diese Frage betrifft jedoch nicht die Feststellung der Tatsachen, denn diese richtet sich nicht nach entstehenden Schwierigkeiten. Aber ich habe auch schon auf Beispiele wie Bretagne und Britannia, Allemagne und Allemannia verwiesen.

[2]) Ich habe im Gegenteil betont, daß ein solcher Zusatz sich findet, und nur einen Sinn hat, eben wenn es sich um ein zu unterscheidendes Land handelt, während er bei Ägypten sinnlos ist: Muṣri ša paṭ Meluha. (F. I, S. 27, Muṣri-M.-M. S. 2, gründlich besprochen von Theresia Breme, Ezechias usw. S. 94 ff; vgl. unten S. 47). Meyer (S. 465) gibt hierfür eine eigene Erklärung: ana itê Muṣri ša paṭ Meluḫa „nach der Grenze von Muṣri, welche (! die Grenze! W.) an der Seite von Meluḫa liegt". Dafür würde er sich aber wohl nicht auf irgend einen des Assyrischen kundigen

Muṣri . . . . noch im 8. und 7. Jahrhundert (ja selbst bei Deuterojesaja und in den Psalmen) noch ganz lebendig gewesen sein soll",

(Diese letztere Frage möchte ich nicht, um nicht ins Unendliche zu geraten, hierbei erörtern, wo es sich darum handelt, zunächst nur die Tatsache des Bestehens des Landes und Begriffs überhaupt festzustellen, nicht aber etwaige anzweifelbare Fälle zu entscheiden. Meyer übersieht aber, was ich über einzelne Psalmen und die Entstehung alttestamentlicher Ausdrucksweise gesagt habe, so über Ps. 60, den ich auf Davids Zeit deutete! Beachte auch (KAT³ S. 147) zu Joel 4. 19 [wo die Deutung als fraglich bezeichnet ist]: „wäre hier natürlich nur altertümlich für Edom gebraucht"). Er unterscheidet auch nicht zwischen Umdeutung und Verwechslung innerhalb der Textüberlieferung. Im übrigen sind diese Dinge anders zu beurteilen, als er — nach meiner ersten, auf den alten Anschauungen über Entstehung der Legende beruhenden Anschauung annimmt.

„andererseits die Exodussage, die nach Winckler ursprünglich im Lande Muṣri gespielt haben soll, schon vor der Abfassung der ältesten erhaltenen Geschichtswerke, also spätestens 900 v. Chr., erfolgt sein müßte." Ebenso S. 457: „Denn als ein derartiges mächtiges Reich, das in der Geschichte Vorderasiens[1] eine viel bedeutendere Rolle gespielt hat als das

---

Gewährsmann berufen können. (Da ich alle Fragen, die in Betracht kommen, einige dutzendmal überlegt habe, so könnte man wohl auch annehmen, daß ich die Einfälle, die dem Draußenstehenden nebenbei kommen, erwogen habe. Sprachlich möglich wäre nur die Fassung, die sachlich dann allerdings ergeben würde, was Meyer will — „nach der Grenze von Muṣri, wo es an Meluḫa stößt". Aber was ergibt sich dann — für Meyer sachlich? Jamani flieht nach Ägypten bis an die Grenze von Nubien, also nach Oberägypten. Von Paturisi wollen wir absehen (S. 60), aber warum flieht er denn nicht nach Muṣri zum Bundesgenossen? Oder stand dieser unmittelbar unter dem König von Meluḫa? Dann wäre damals schon der König von Kuš Herr von Ägypten gewesen? Das würde stimmen, denn Sabakos Herrschaft in Ägypten beginnt 717. Aber gerade in dieser Zeit wird kein König von Meluḫa, sondern der regulus Pir'u von Muṣri erwähnt (S. 29), der ja freilich nach Meyer und Küchler Sabako wäre. Aber warum flieht dann Jamani bis an die Grenze von Nubien — in Agypten war er doch ebenso sicher oder unsicher, da überall Sabako herrschte. Traute er der Macht des regulus Pir'u nicht? Aber der soll ja eben der Pharao, d. h. Sabako sein! Oder war er am Ende nur ein ägyptischer Gaukönig, der nur diesen Namen sich beilegte? Dann kann wenigstens Küchler auch hier an die Sinaihalbinsel (vgl. S. 33) denken.

[1]) Man beachte, daß M. hier eine Anschauung unterschiebt, die er als sinnlos bezeichnen will. Ich habe nur von der Bedeutung dieses Staates und Volkes in der kurzen Zeit gesprochen, wo Ägypten — etwa

Niltal, wird uns dieses Reich Muṣri in der Tat vorgeführt..... Derselbe Großkönig der Sinaiwüste ....."

Aber Küchler meint, „daß wir in vielen Fällen, in denen Miṣrajim genannt wird, unsere Blicke nicht nach Theben oder Memphis zu richten haben, sondern nach der Sinaihalbinsel oder nach dem südlich an den Negeb anstoßenden Gebiete oder auch nach dem nördlichen Arabien". Das wäre auch der Kern meiner Meinung, und er hätte weiter nichts nötig gehabt, als anzuerkennen, daß wir diese Erkenntnis meinen Ausführungen verdankten. Wenn er das von ihm kritisierte KAT³ durchgedacht und eine auch nur oberflächliche Kenntnis der orientalischen Geschichte erworben hätte, so hätte er den folgenden Satz nicht geschrieben:

„Von einem nordarabischen „Reiche" Muṣri aber zu reden, haben wir wohl keinen Grund; denn Nordarabien eignet sich nicht gerade zur Bildung von so bedeutenden Staaten, daß es sich lohnte, mit ihm Bündnisse[1] zu schließen und sich auf sie zu verlassen, wenn man gegen Assyrien Krieg führen wollte."

---

seit 1000 v. Chr., wie wohl Meyer zugibt — keine ausschlaggebende politische Rolle spielte. Ich habe von seiner Bedeutung für „Vorderasiens" Entwickelung nicht gesprochen, sondern für die Politik Judas und Israels, d. h. seiner unmittelbaren Nachbarn, in der Zeit, wo Ägypten ohnmächtig war. Auch M. schiebt partem pro toto unter (vgl. über Küchler oben S. 34). Er tut es nicht nur einmal, sondern gleich noch einmal, indem er ironisch vom König dieses Muṣri als einem Großkönig spricht, während er an anderer Stelle meinen Hinweis darauf, daß dieser König als Vasallenfürst, als malku, bezeichnet wird, noch „fadenscheiniger" findet (S. 35, Anm. 1)! und trotzdem er (S. 461) Pir'u von mir als „Araberscheich" angesehen werden läßt. Nachher heißt es dann bei Meyer auch wieder (S. 461), daß (nach meiner Meinung) der „Kleinkönig der Sandwüste im Norden des Sinai" im Jahre 722 der Helfer Gazas gewesen sei.

[1]) Herodot III, 5 heißt es bei der Erzählung des Zuges von Kambyses gegen Ägypten: „von Kadytis (Gaza) gehören die Häfen am Meere bis nach Janysos dem Araber; von Janysos an ist es wieder syrisch, bis an den serbonischen See, bei dem der Berg Kasios an das Meer reicht, vom serbonischen See an .... beginnt Ägypten." Und vorher: „(Phanes gab Kambyses den Rat,) er sollte zu dem Könige der Araber schicken und ihn bitten, daß er ihm sicheren Durchzug verstatte". Das geschah und „Kambyses sandte .... Boten zu dem Araber und bat um sicheren Durchzug". Der wurde ihm gewährt, indem er mit ihm ein Bündnis schloß (πιστιν δους τε και δεξαμενος). — Ebenso waren die Nabatäer die Kampfhilfe der Römer bei dem Zuge von Aelius Gallus nach

Dasselbe Gebiet war vom 3. Jahrh. v. Chr. bis 105 n. Chr. der Sitz des Nabatäerstaates. Wer mit Moab, Ammon usw. Bündnisse einging, konnte es wohl auch mit einem Gebiete, von dem später die Bewegung ausging, welche im Islam den ganzen Orient unterwarf. Von allen denen, welche Vorhandensein eines zeitweilig eine selbständige Rolle spielenden Staates in dieser Gegend nicht begreifen können, kommt auch nicht einer auf die Idee, den Nabatäerstaat[1] in den Bereich seiner Betrachtungen zu ziehen (und ebenso die Staaten der neupersischen und byzantinischen Zeit). Niemand von ihnen hält es eben für nötig sich über den Orient zu unterrichten, ehe er sich Vorstellungen von ihm macht. Statt dessen spuken die Beduinen und die Wüste in den Köpfen der Schulgelehrsamkeit und erregen Vorstellungen, über die jeder, der den Orient kennt, nur lächeln kann.

Küchler erkennt dann an, daß Ägyptens Rolle zur Zeit Sargons und Sanheribs immerhin die Möglichkeit gewähre, sein Eingreifen anzuzweifeln. Hätte er meine Ausführungen in ihrem Werdegang verfolgt, so würde er gefunden haben, daß auch ich gerade in diesen Fällen am schwersten mich von Ägypten losgemacht habe.

Doch das nebenbei. Er führt dann an, daß aus dem von Krall veröffentlichten Papyrus aus der Zeit von Bokchoris das dort sprechende „Lamm“ Ereignisse vorhersage, die mit dem Lande Choir in Beziehung stehen: „Man werde die Kapellen der ägyptischen Götter nach Neniweh (doch wohl sicher = Ninive) zu dem Gebiete Amor (Amurru) bringen und später werden die Männer von Ägypten sich ins Land Choir begeben, seine Nomen schlagen und die Kapellen der ägyptischen Götter wiederfinden“ usw.

---

dem Jemen. Bundesgenossen des Perserkönigs und des römischen Kaisers konnten wohl auch Bundesgenossen von Juda gegen Assur sein. — Ein Bild wie das im Jahre 701 (Sidon-Tyrus, — dem Cypern teilweise gehörte — Ekron und Juda gegen Assyrien unterstützt von Muṣur und Meluḫa) begegnet genau wieder beim Aufstande von Euagoras 386: er ist zwar auch im Bündnis mit Ägypten, verfügt aber über Tyrus (und einige andere phönicische Städte) und erhielt „nicht wenige Truppen“ vom „Könige der Araber“ und einigen anderen (Diodor 15, 2). Diese Araber waren wol noch nicht Nabatäer (s. KAT[3] S. 151/52.)

[1]) Oder aber man sieht in den Nabatäern „Beduinen“ bekannter Kulturlosigkeit, vgl. oben S. 34.

Es ist ein kleines Mißgeschick, das ihm unterläuft, wenn er Bok-en-renf in unmittelbarem Zusammenhange mit Sargon und Sanherib nennt. Denn da er nie die zusammengerafften Dinge näher geprüft hat, hat er wohl auch nicht erst nachgesehen, wann der König, unter dem das Lamm auftrat, regiert hat. Sein Endjahr ist nach dem spätmöglichsten Ansatz 718, er würde also nur in die Anfangszeit Sargons fallen, aber bereits 15 Jahre vor Sanherib gestorben sein. Und das ist von weittragender Bedeutung für die geschichtliche Beurteilung dieser „Prophezeiungen", welche ja doch wohl auch einer sehr viel späteren Zeit angehören können. Denn, wenn wirklich Ninive[1] darin als Hauptstadt des feindlichen Landes genannt ist, so kann die Abfassung kaum vor Sanheribs Zeit, natürlich aber noch sehr viel später fallen. Der Sinn des ganzen Buches ist die Verkündung der Zukunft durch das Lamm, d. h. den Widder als Vertreter des neuen Zeitalters nach Einführung des Widder-Kalenders[2].

Wenn also selbst diese Angaben „mit den biblischen Nachrichten, welche auf uns gekommen sind, übereinstimmen" sollten, so würden sie auch mit den assyrischen übereinstimmen. Ich will zum Überfluß bemerken, daß ich nicht weiß, inwieweit das Muṣri, von dem ich spreche und in dem Sib'e zu Sargons Zeit turtan war, etwa mit Ägypten in Zusammenhang gestanden hat. Ein Herüber und Hinüber ist durchaus möglich. Wenn sich aber meine Kritiker falsche Vorstellungen machen über Dinge, von denen ich nicht gesprochen habe, so möchte ich nicht die Verantwortung tragen.

---

[1]) Krall, Grundriß der altorientalischen Geschichte, S. 151 gibt diese Gleichsetzung wenigstens mit Fragezeichen. Wer die assyrische Geschichte kannte, dem mußte auffallen, daß eine Nennung von Ninive in diesem Sinne, d. h. als Hauptstadt, nur in zwei Zeiträumen möglich ist, welche zweifellos nicht in die Zeit der Regierung Bok-en-renf's fallen: unter Sanherib (704—682), der Ninive zur Hauptstadt erhob, bis auf Assurbanipal (668 ff.). Vorher und zeitweise unter Assarhaddon war Kalḫi die Hauptstadt. Darüber ist öfter und ausführlich gehandelt worden; s. z. B Gesch. Bab. Assyr. S. 168, F. I, S. 409.

[2]) Vgl. EOL II, 2, S. 62, Anm. 41 (wo aber 754 als Anfangszahl von Bokchoris nicht richtig ist. Seine Regierung begann wohl — als König, nicht als „Pharao" — noch etwas früher, was aber hier nicht in Betracht kommt). — Über den Widder und das „Lamm" s. auch Jeremias BNT 15 ff., ATAO [2], 406 f.

Doch halten wir uns als ausschlaggebend an die assyrischen Inschriften und an das, was Küchler über diese vorzubringen weiß. Er meint, am meisten würde das Bruchstück beweisen, das ich in Muṣri-Meluḫḫa-Maʿîn S. 2 besprochen habe und wo ich annahm, daß mâtu mu-uṣ-ri u mâtu mi-iṣ[-ri], also beide Länder nebeneinander, genannt würden. Ich habe bereits früher erklärt, daß ich weder von diesem Stücke ausgegangen noch dadurch irgendwie in meiner Auffassung bestimmt worden bin, daß es mir nur als Beweisstück willkommen gewesen wäre „für diejenigen, welche den Zusammenhang der Dinge nicht begreifen“[1]. Ich habe an der gleichen Stelle bereits die Einwände abgetan, welche Küchler hier erhebt. Daß er den betreffenden Aufsatz nicht kannte, der zuerst nur in einer englischen Zeitschrift vorlag, will ich ihm nicht zum Vorwurf machen, er war aber dann vor der Veröffentlichung seines Buches in den Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1906, 1 allgemein zugänglich. Als „fachmännisch ausgebildeter Assyriologe“ hätte er überdies auch selbst sehen müssen, was ich sehe, wenn er den Dingen überhaupt eine prüfende Aufmerksamkeit schenken würde. Nämlich, daß eine Ergänzung des Textes zu muṣri u mi-l[uḫ-ḫa] insofern ein Bedenken hat, als 1. dann beim assyrischen Schreiber ein orthographischer Fehler vorausgesetzt würde[2], 2. ein sachlicher Zusammenhang dieser beiden

[1]) AOG S. 110.

[2]) Ich habe das in KAT[3] kurz angedeutet, und hierauf weiß Küchler nur zu erwidern, das sei „wenig überzeugend“. Es kommt seiner Kenntnis der Keilinschriften zugute, wenn man annimmt, daß er nicht überlegt hat, was er schrieb. Aber es ist auf alle Fälle kennzeichnend für seine Art zu arbeiten, wohl auch zu urteilen. Ich selbst habe zu der von ihm mit einer Zeile abgetanen Anmerkung alle mir bekannten Stellen in den Originalveröffentlichungen nachgesehen — das kostete stundenlange Arbeit. Er selbst kann sich nicht einmal überlegt haben, was er schrieb, denn sonst würde er die Bedeutung einer stereotypen Schreibung in der Keilschrift haben einsehen müssen — oder er hätte überhaupt keine Vorstellung vom Wesen altbabylonischen Schreibertums. Aber kurz und gut: wo findet sich eine Schreibung mi-luḫ-ḫa statt me-luḫ-ḫa? — Ganz entsprechend Ed. Meyer, Israeliten, S. 460: „beruht lediglich auf einer durch nichts begründeten Ergänzung. . . . . Vermutlich haben hier also Muṣri und Miluḫḫa nebeneinander gestanden, wie so oft.“ Das Zeichen kann schon l[uḫ], aber die Orthographie kann nicht Mi-luḫ-ḫa sein. Das war die Begründung, die sich jedem Keilschriftkundigen von selbst ergab. Wo aber stehen Muṣri und Meluḫḫa (in diesem Sinne) nebeneinander,

Namen in gleicher Weise sich bei Assarhaddon noch nicht nachweisen läßt. Das letztere ist aber unerheblich.

Die Stelle, von der ich ausgegangen bin[1], und die ich zuerst allein als sicher für das nordarabische Muṣri in Anspruch nahm, ist so auffällig, daß man sie nur so lange auf Ägypten deuten konnte, als man nicht wußte, was das andere dort ausschlaggebende Wort bedeutete. Es ist die Stelle bei Tiglat-Pileser III, welche von der Einsetzung des Arabers Idi-bi'il als ḳêpu von Muṣri handelt. Daß man einen Araber nicht als assyrischen Beamten über Ägypten einsetzen konnte, namentlich wenn man letzteres überhaupt nicht besaß, leuchtet schließlich ein. Ursprünglich hatte man ḳêpu, da es mit dem Ideogramm Ni. Gab geschrieben wird und man dieses auch als Wiedergabe eines Ausdrucks in den Syllabaren findet, den man als „Pförtner“ deutet und vor allem wegen des ḳêpu, der in der „Höllenfahrt der Istar“ die Göttin an jedem der sieben Tore empfängt, als Pförtner angesehen[2].

Ich habe demgegenüber darauf hingewiesen, daß ḳêpu ein assyrischer Beamter ist, „der in einem besiegten Lande, das seine eigene Verwaltung behielt, eingesetzt wurde, um dem Assyrerkönig eine Gewähr für die zweifelhafte Treue seiner Vasallen zu bieten[3].“ Demgemäß übersetzt P. Rost richtig „Aufsichtsbeamter“ im Anschluß an diese bereits in meiner „Geschichte Babyloniens und Assyriens“ gegebene Erklärung. Es ist bezeichnend, daß genau nach dem schon gekennzeichneten (S. 33) Verfahren Küchler wieder meine Erklärung annimmt, indem er scheinbar etwas daran zu modeln hat: „Und dann bedeutet ḳêpu auch nicht schlechthin Statthalter, wie das Ideogramm Ni. Gab .... beweist, und ist nicht ein „wohlbekannter assyrischer Titel“, sondern es bezeichnet einen

---

d. h. die (wie Meyer selbst auffaßt) damalige lebende Benennung und die archaistische, historische? Muṣri ša pâṭ Meluḫa ist natürlich etwas anderes. Aber es heißt Magan und Meluḫa, Muṣri (Ägypten) und Kusi.

[1]) F. I, S. 25, wo die Stellen ausführlich angeführt sind.

[2]) Alles, was K. hierüber sagt, ist nur: „Ni.GAB. sonst = Pförtner“. Weder hier noch sonst hat er Zeit, den Tatbestand zu prüfen und Belege anzuführen oder nachzuschlagen. Er schreibt eben deutlich nur, was ihm gesagt worden ist, und hat keinerlei eigene Studien über den Gegenstand gemacht.

[3]) F. I, S. 24. Die Bedeutung des ḳêpu behandelt Gesch. Bab. Ass. S. 297.

Menschen, der mit irgend etwas beauftragt ist." Wo habe ich gesagt, daß ḳêpu der Statthalter sei? Das ist šaknu, der ḳêpu ist etwas anderes. Was er aber ist, das hängt nicht vom „Beauftragtsein" ab — das sind alle andern Beamten auch — auch nicht von der etymologischen Ableitung des Wortes, sondern von der Rolle, die eben der Beamte spielt. Damit hat das Ideogramm aber ebensowenig zu tun, wie die Etymologie, genau so wenig wie die Etymologie der Worte Minister und König mit ihrer heutigen staatsrechtlichen Bedeutung.

Ferner, wo ist ḳêpu von mir als „wohlbekannter assyrischer Titel" bezeichnet worden[1]? Küchler führt die Worte ohne Beleg in Anführungsstrichen an. Ein Titel ist es nicht, es ist eine Amtsbezeichnung — oder ist das für Küchler dasselbe? Es wäre zum drittenmal, daß er ein quid pro quo setzt, um dagegen zu polemisieren.

Verblüffend aber ist die Lösung der Schwierigkeit, die er vorschlägt:

„Aber da wir sonst Idiba'il wohl als Stammesnamen (auch Gen. 25, 13), als Personennamen gar nicht kennen, so scheint es geraten, an der ersten Stelle den vor Idiba'il stehenden Personenkeil als einen Schreibfehler für das an anderer Stelle stehende Determinativ amelu zu betrachten."

Es ist nämlich von einem Stamme mit scheinbar ähnlichem Namen die Rede, und Küchler gibt hier — den alten Fehler[2] als neuesten Verbesserungsvorschlag. Er hat nicht einmal, obwohl er den Namen Idiba'il „auch sonst" zu kennen vorgibt (ohne aber zu einem Nachweis sich die Mühe zu geben) und recht harmlos ein Urteil über die arabischen Personennamen

---

[1]) a. a. O. F. I, S. 24 steht „wohlbekannter Begriff". Wenn ich den Ausdruck Titel wirklich einmal in einer nebensächlichen Bemerkung gebraucht haben sollte, so wäre das doch durchsichtig und unmißverständlich durch die gegebenen Erklärungen.

[2]) Ebenso Ed. Meyer, der Delitzsch, Paradies (bei dessen Abfassung man die geordnete Ausgabe der Annalen noch nicht hatte!) als Urheber dieser Auffassung angibt (Israeliten S. 462). Er sagt wieder genau dasselbe, wie K., nur hat er wirklich die von ihm angezogenen Dinge auch nachgesehen. Ihm hat die Schreibung mit a oder i „keine Bedeutung" (trotzdem sie beidemal hintereinander unterschieden wird!). Auch er läßt die „Aufsicht = Grenzwacht" gegen Ägypten dem Stamme „Edbe'el" anvertraut werden, woraus dann allerdings nicht folgen würde, daß das betreffende Gebiet selbst den Namen Muṣri getragen hätte. Nur daß eben die Voraussetzungen nicht zutreffen, und deren Verschiedenheit der Ausgang meiner verschiedenen Auffassung war.

jener Zeit abgibt, bemerkt, daß die beiden Namen in der Schreibung nicht nur durch das Personen- oder Stammeszeichen, sondern auch in ihrer lautlichen Schreibung unterschieden werden: der Stamm heißt Idiba'il mit a, der Mann Idibi'il mit i. Und so wird beides nicht einmal, sondern zweimal geschrieben, wo beide kurz hintereinander genannt werden: in den Annalen und in der Tontafelinschrift. Beide Stellen sind in meinem ersten Aufsatze[1] angeführt, Küchler hat aber die zweite gar nicht erst nachgesehen.

Übertrumpft wird aber diese zweifache Flüchtigkeit womöglich noch durch das Folgende:

„Nun ist aber vor allem zu beachten, daß bei Idiba'il [lies Idibi'il] nicht das Konkretum kepu steht, wie es doch von einer Einzelperson gebraucht wird (Tigl. kl. Inschr. I, 26), sondern das Abstraktum kepûtu. Das weist schon darauf hin, daß hier die Verhältnisse anders lagen. [folgt der oben angeführte Satz über die Bedeutung von kepu, dann:] Der Stamm Idiba'il wurde also von Tiglat-Pileser in ein Beauftragtenverhältnis „über" oder „gegen" Muṣri[2] eingesetzt, d. h. er sollte die Grenzwacht halten und melden, was dort vorging[3], wobei es sich besonders um Bewegungen in dem nicht zum eigentlichen Stromlande gehörigen Gebiete an der afrikanisch-asiatischen Grenze gehandelt haben wird, sowie um Gesandtschaftsreisen von Ägypten nach Palästina und umgekehrt[4]."

Wenn Küchler ein paar assyrische Königsinschriften nachgesehen hätte, so würde er, wenn ihm als „ausgebildeten Assyriologen" diese gewöhnliche Setzung des Abstraktum für das Konkretum in solchen Fällen nicht ohnehin so geläufig war, wie dem ausgebildeten Gymnasiasten die Formeln der gewöhnlichsten römischen Verwaltungsmaßregeln, gefunden haben, daß ganz gewöhnlich gesagt wird ana šarrûti aškun oder aššî, und daß das nichts anderes ist, als: ich machte zum König[5].

---

[1]) F. I, S. 25.

[2]) Merkwürdig: wieder ebenso Ed. Meyer S. 462: „Setzte ich in die Stellung eines qêpu über (oder gegen) das Land Muṣri". Wo ist ein Beispiel aus den assyrischen Inschriften, wo 1. ein Beamter gegen ein Land (als Grenzwacht) eingesetzt wird, und wo 2. das durch eli ausgedrückt wird?

[3]) Man beachte, wie mein „Aufpasser" doch durchblickt!

[4]) Das letztere ist eine geradezu unglaubliche Anschauung von den Verhältnissen. Man wird mir nicht zumuten, über ein solches Gerede ins Blaue hinein auch nur ein Wort zu verlieren. Jeder Kenner des Orients kann nur die Achseln zucken.

[5]) Ebenso Grenzstein Nabu-kuduri-uṣur's I. Col. II, 28 ša ana šakin-u-ti ša Namar iššakinu „der zum šaknu über Namar gesetzt wird".

Es bleibt also dabei: von Tiglat-Pileser III wurde der Araber Idibi'il als ḳêpu über das Land Muṣri gesetzt, genau so wie ein ḳêpu neben Samsi, der Königin von Aribi, eingesetzt wurde, und wie später die ägyptischen Gaukönige solche neben sich erhielten. Dann hat man nicht nötig[1], „je nach dem Zusammenhange verschieden zu übersetzen". Und dieses Muṣri war — wie auch Küchler annimmt — nicht Ägypten, sondern deckte sich im wesentlichen mit dem späteren Nabatäergebiete, so wie es in KAT[3] klar und deutlich geschildert worden ist. Der Araber[2], der eingesetzt wird, spielt also eine Rolle, wie die mit dem byzantinischen Patriziertitel versehenen Könige von Ghassan oder mit türkischem Paschatitel gezierte jetzige Scheichs.

Nach dieser ersten Erledigung einer assyrischen Stelle bespricht er meine Behandlung des Assarhaddon-Berichtes über den Wüstenmarsch mit dem darauf folgenden Eindringen in Ägypten. Diese Behandlung „zeichnet sich durch seltsame Unbedachtsamkeit aus" — wohlverstanden die „Unbedachtsamkeit" ist auf meiner Seite.

Ich habe mich mit dem schwierigen Texte seit nun fast 20 Jahren zu immer wiederholten Malen beschäftigt, und mit

---

Es scheint sogar, als ob gerade das Abstraktum ḳepûtu einfach für das Konkretum gebraucht worden wäre, denn ebenda heißt es weiter: lû ki-pu-ut Namar oder der ḳêpu von Namar (er ist eben als Behörde — der Diwan! — gedacht), ebenso III R 43c, 14 lû aḳlu lû ki-pu-tu ša Bît-Ada; Nazimaruttaš (Susa II, S. 89) 3, 8 meint es offenbar tatsächlich kollektiv oder pluralisch (ki-pu-u-tim), denn es geht der Plural ḫazanâti vorher. Aber die Abstraktform (nicht ḳêpâni) zeigt, daß es kollektiv zu fassen ist: die kêpu-schaft (wie Diwan!). — Ar-k-a-nu aḫi-šu ana (amelu) na-si-ku-ti aškun Assyr. Mon. 42. — und ähnlich sehr häufig.

[1]) Ed. Meyer, Israeliten S. 462, unter Berufung auf Delitzsch, HW.

[2]) Die Ursulinerin M. Theresia Breme, Ezechias und Senacherib, Freiburg 1906, hat den Stoff wenigstens gewissenhaft angesehen und sucht einzuwenden, der Araber Idibi'il brauche nicht notwendig die gleiche Person zu sein (S. 91). Darauf kommt es gar nicht an — obgleich es bei Vergleichung der betreffenden Stellen nicht bezweifelt werden kann. Ob ein Araber oder sonst wer der „Aufpasser" wurde, er war eben ein ḳêpu über das Land, das in Abhängigkeit von Assyrien war, und nicht ein Grenzwächter gegen das nicht berührte und nicht betroffene Ägypten. „Grenzwächter" heißt kêpu eben nicht, und ich habe es nicht (wie von B. angenommen) „zugegeben". Alle Belege dieser Auffassung gehen nur auf nicht der Keilschrift Kundige zurück. Darum auch der oben geschilderte Versuch Küchlers, sich meine Erklärung anzueignen.

mir haben es andere Fachgenossen, zum Teil auf meine Veranlassung, getan. Es bestehen Schwierigkeiten, die ich auch jetzt noch nicht alle lösen kann, und es ist durchaus nicht gesagt, daß ich meine Meinung nicht in einzelnen Punkten ändere[1]. Sicher ist soviel, daß Assarhaddon einen sehr langen Wüstenmarsch zurückgelegt hat, ehe er ägyptisches Gebiet betrat. Die „Wüste" liegt also zum mindesten nicht auf „ägyptischem", sondern auf dem Gebiete, das ich als „arabisches Muṣri" oder als Meluḫa in Anspruch nehme. Daran zweifelt auch Küchler nicht (S. 12). Die Deutung, daß es sich um ein Doppelunternehmen handelte, welches einerseits tiefer nach Arabien hineinführte, andererseits Ägypten betraf, ist vielleicht nicht zutreffend. Das ist aber für die Frage nach dem Vorhandensein eines Muṣri nicht von Belang. Denn da es sich vorerst nur darum handelt, ob der Zug überhaupt nach Meluḫa gegangen ist, wie der Text sagt, so würde dadurch das durchzogene Gebiet auch bestimmt sein. Küchler liegt auch nur in dem Sinne daran, daß er Meluḫa = Kuš setzen und damit eine einfache Erklärung finden will. Es ist ihm freilich in der Eile, mit der er den Text angesehen hat, nicht zum Bewußtsein gekommen, worauf ich doch besonders hingewiesen hatte, was es denn heißen soll, daß Assarhaddon sagt: von Muṣur entbot ich mein Heer, befahl nach Meluḫa zu marschieren[2] und daß dann die Schilderung des

---

[1]) Wodurch jedoch nur der Weg Assarhaddons, nicht aber die Muṣri-Frage betroffen wird.

[2]) Auch Ed. Meyer bekennt (Israeliten S. 468), diese Schwierigkeit nicht lösen zu können, beachtet aber nicht, daß dieses eben der Ausgangspunkt meiner Auffassung war und deshalb, wenn er mich widerlegen wollte, zuerst erledigt werden mußte. (Und zwar war wohl zweimal Muṣur als Ausgangspunkt, von dem aus das Heer abmarschierte, genannt, denn so wird in Zeile 9 zu ergänzen sein. Der Aufbruch von Assur gilt nur vom König.) Alles, was Meyer dabei ausführt, betrifft nur die Ausdehnung des Zuges, über die ich, wie gesagt, selbst gern mit mir reden lasse. Für die Bedeutung des Begriffes Meluḫa sagt das alles nichts, denn die Sinaihalbinsel, also außerägyptisches Gebiet, hat Assarhaddon sicher durchzogen. Freilich kann ich nicht zugeben, daß es, wie Meyer will, auf dem gewöhnlichen Wege, der Karawanenstraße, geschehen sei. Die ist natürlich zu allen Zeiten gangbar gewesen, denn der Verkehr hier hat nie gestockt, nicht einmal in der Zeit der größten Unkultur des Orients im 19. Jahrhundert. (Selbstverständlich spreche ich nicht mehr von Verhältnissen, die durch den Dampferverkehr geändert worden sind.)

Wüstenmarsches folgt, an den sich die Nachricht von dem Betreten ägyptischen Bodens schließt.

Doch Meluḫa kann anderweit bestimmt werden, wenn ich auch ursprünglich (1888) durch diesen Text auf seine Bedeutung geführt worden war. Küchler meint, aus dem Wüstenmarsche ergäbe sich noch nicht, daß Assarhaddon

„in das innere Arabien marschiert sei. Was wollte er auch dort? Nach Winckler meinten freilich die Assyrer, daß Nubien mit Südarabien zusammenhänge! Aber wer glaubt ihm das!"

Das sollte doch jeder glauben, der vom Gymnasium eine Vorstellung mitgebracht hat, wie noch das 6./5. Jahrhundert sich die südliche Hälfte der ihm bekannten Welt dachte. Auf die weiteren Flüchtigkeiten einzugehen, führt zu weit, es kann nicht immer wieder auseinandergesetzt werden, wie sich Assarhaddon etwa die Welt vorgestellt haben könnte, da es für meinen Zweck nicht nötig ist und von mir auch nur als allgemeine Erläuterung angedeutet worden ist, zu deren Verständnis freilich eine allgemeine Vorstellung von der ältesten Geographie nötig ist (vgl. unten S. 68).

Wichtiger ist meine Unbedachtsamkeit. Eine Schwierigkeit besteht in der Erwähnung der Stadt Apḳu im Lande Sa-me- . . . als Ausgangspunkt des Marsches. Ich hatte das als Aphek in Simeon erklärt.

„Wo sollen da die 30 Meilen herkommen? Und die Sache ist doch so einfach: in seinen UAOG S. 98 hat Winckler auch noch selbst das Richtige: es ist Sa-me . . . nicht zu Samena, sondern zu Samerina zu ergänzen, und gemeint ist Aphek im Karmelgebiet. Dann stimmen die 30 Meilen sehr gut. Warum also die Verschlimmbesserung?"

In meiner Unbedachtsamkeit hatte ich, nicht zufrieden mit der früheren glücklichen Lösung der Schwierigkeit, auf dem Originale festgestellt und durch mehrfache Bemühungen anderer feststellen lassen — ein etwas umständliches Verfahren, man muß dazu nach London gehen usw. — daß nun einmal nicht Sa-me-ri-na dagestanden haben kann, sondern daß nur Sa-me-n[a], und zwar mit Sicherheit, gelesen werden kann[1].

---

[1]) Einen Versuch, dieses Samena nachzuweisen, s. bei Šanda in Mitt. VAG 1902, S. 58, der auch an das Aphek in der Ebene Jesreel denkt. Aber das Land „Samena" müßte doch ein größerer Begriff sein, wenngleich die Gleichsetzung mit Simeon mir selbst nur als Notausweg erscheint. Übrigens wußte ich bei jener Gleichsetzung noch nicht, daß das Gebiet Simeon einst viel weiter nördlich anzusetzen war (F. III, S. 269)! Ich

Des weiteren habe ich in meiner Unbedachtsamkeit zu den Worten des Berichtes „am 10. Nisan brach ich von Assur auf" bemerkt: vgl. Babyl. Chron. am 10. Nisan[1]. Hierzu schreibt mein Kritiker:

„Aber weder in KB II, 284, noch in (Wincklers) eigenem keilinschriftlichen Textbuch zum AT. (1903), noch in seiner Editio princeps ZA II, 148 ff. findet[2] sich irgend eine derartige Angabe."

Es muß allerdings nicht heißen am 10. Nisan, sondern nur „im Nisan", doch darauf bezieht sich die Bemängelung nicht. In den von Küchler angeführten, wie in allen andern Bearbeitungen und Ausgaben, wie im Original der babylonischen Chronik IV, 23 heißt es: „im 10.[3] Jahre, im Nisan zogen die Assyrer nach Ägypten. Am 3., 16., 18. Tammuz fand dreimal in Ägypten eine Schlacht statt." So hat Küchler den inschriftlichen Stoff eingesehen!

Damit ist die Besprechung der keilinschriftlichen Stellen für Küchler erschöpft, das Muṣri an der Grenze[4] von Meluḫa, zu dessen König Jamani von Asdod flüchtet, Sib'e der turtan von Muṣri, Pir'u, der König von Muṣri, der „malku, der nicht

gehe auf alle diese Fragen hier nicht ein, weil sie für die Frage, ob Meluḫa in Arabien liegt, nicht ausschlaggebend sind. Bemerkt sei nur, daß keiner der Kritiker sich Rechenschaft gibt — was für mich wieder einen Ausgangspunkt bildet — wie Assarhaddon dazu käme, die Entfernung gerade hier beim Marsche in Freundesland anzugeben, wie dann im folgenden in der Wüste.

[1]) Aus dem grundlegenden Aufsatze: Muṣri-M.-M., den Küchler nicht erst nachgesehen hat, ausführlicher (weil wichtig): „am 10. Nisan Aufbruch, im Tammuz in Ägypten".

[2]) Sperrung von mir.

[3]) So! daher versehentlich der 10. Nisan; vgl. auch KAT[3], S. 89, Anm. 3 — eine Anmerkung, die eine Erinnerung an mancherlei Bemühung ist, welche der „10. Feldzug" früher einmal gemacht hatte!

[4]) Vgl. dazu AOG S. 110. Ein Muṣri, das als am „Eingange" (paṭ) zu Meluḫa gelegen bezeichnet wird, ist eben nicht das jedem bekannte Ägypten, das ebensowenig am Eingang („an der Grenze, von" Nubiens gelegen ist, wie Frankreich für einen deutschen Chronisten an der Grenze von Spanien. Ägypten ist Ägypten, wie Frankreich Frankreich, und ein Muṣri, das in seiner Lage bestimmt wird, wird dadurch eben von dem gleichnamigen Ägypten unterschieden. Denn solche Bestimmungen haben einen Zweck und Sinn. „Phrasen" gibt es nur für die moderne Philologie oder für die Gedankenlosigkeit. Damit ergibt sich auch, daß dieses Muṣri, das vor Meluḫa liegt, nicht Ägypten ist, sondern ein arabisches Gebiet, und daß Meluḫa in Arabien lag (vgl. S. 35 Anm. 2).

helfen kann", die Könige von Muṣri und das Heer[1] des Königs von Meluḫa, welche 701 Südpalästina von Sanherib befreien wollten, sie werden hier überhaupt nicht erwähnt[2].

---

[1]) Dieses macht mir am meisten Schwierigkeiten, weil es Streitwagen besitzt, aber schließlich waren diese für Geld zu haben. — Ed. Meyer sagt: „Damals zerfiel Agypten bekanntlich in viele kleine Staaten, über denen die Äthiopen ihre Oberhoheit aufrichten. Die Angabe stimmt aufs beste zu dem Bericht 2. Kö. 18 . . . ., wonach Hiskia auf den Pharao, den König von Ägypten, vertraut, und Taharqa, König von Kuš, gegen Sanherib heranzieht, und es gehört wahrlich eine beispiellose Verblendung dazu, wenn Winckler . . . . in ihnen arabische Scheichs sieht." Meyer sagt uns leider nicht, wie er sich die äthiopische Herrschaft denkt: war der Äthiope nun eigentlich der in der Bibel gemeinte Pharao oder war er es nicht? War es ein ägyptischer Gaukönig? Dann stimmt Bibel und assyrischer Bericht nicht, denn dieser setzt mehrere Könige von Muṣri voraus (wie Assarhaddon von mehreren Königen von Arabien, diesmal Aribi, also unmißverständlichen „Scheichs", Kamele gestellt erhält). Oder vertritt er sie in summa? Dann müßte es der Äthiope sein. Und Taharka war das, wie in der Bibel steht? 10 Jahre vor seinem Regierungsantritt? Gewiß — die Voraussetzung zugegeben, daß Meluḫa Kuš wäre, so wäre hier die geringste Schwierigkeit gegen diese Annahme, denn damals würde Šabataka geherrscht haben, der unbedeutend gewesen zu sein scheint, und bei dem es sich also erklärt, wenn er im Hintergrunde bleibt, wie es der assyrische Bericht verlangt. Aber mit der Bibel stimmt das eben nicht. Meyer will nicht auf die „Probleme, die im einzelnen noch bleiben, eingehen", aber dann sollte er wenigstens nicht tun, als ob die — von so vielen anerkannten Schwierigkeiten — nicht beständen.

[2]) Sondern nur später (S. 35) einfach als Ägypter erklärt, wobei übrigens die merkwürdige Schwierigkeit auftaucht, daß der turtan Sib'e nur beweist, daß „in der für uns in Betracht kommenden Zeit in Ägypten ein sehr kompliziertes Lehnssystem bestanden hat, in dem ein König unter dem andern stand". (Auf S. 39 ist diese deutlich als selbständig handelnd zu denkende Persönlichkeit dann schon zum bloßen „Befehlshaber des ägyptischen Heeres" geworden! — Auch Ed. Meyer S. 461 spricht einfach vom „turtan, d. h. etwa Vezir" oder vom „General", ohne überhaupt auf die merkwürdige Rolle, die dann dieser als Agypter spielen würde, einzugehen!) Dabei wird „ein gewisser Pir'u, König von Muṣri" als „gleichzeitig mit Sib'e" erwähnt und im selben Atem als „Pharao", dessen Name Bokchoris gewesen sei, erklärt. K. hat den Überlieferungsbestand überhaupt nicht angesehen. Pir'u von Muṣri wird nur im Jahre 715 als Tribut zahlend und 711 (709) als Unterstützer des Aufstandes von Asdod, aber nicht 720 als Rückhalt Ḫanunus von Gaza genannt! Das spricht doch also dafür, daß er damals, als Sib'e turtan war, entweder

Von allen biblischen Stellen hat Küchler (ohne ein Wort über diese Beschränkung zu sagen) zwei willkürlich herausgegriffen und in gleicher Weise wie die keilinschriftlichen behandelt (S. 13):

„Die vereinzelte Nachricht von der Erschlagung eines riesigen Ägypters (nach Winckler ist es natürlich ein nordarabischer Muṣrit; warum? fragt man vergeblich) . . . .“

---

noch nicht da war oder hinter diesem zurücktrat, daß also dieser die gleiche Rolle, wie nachher er, spielte. Umgekehrt folgt doch wohl aus der Nichterwähnung von Sib'e 711, daß er nicht mehr war. Bokchoris aber war — man mag den Ansatz machen, wie man will — sicher schon 715 nicht mehr „Pharao“, denn damals regierte bereits (mindestens seit 717) die Äthiopendynastie. — Die Ansätze sind (vgl. Rost, Unters. z. altorient. Gesch. S. 131): 717—619 die drei Athiopen Sabako, Sabataka und Taharka; vorher sechs Jahre als Pharao und wahrscheinlich 44 als Stadtkönig Bokchoris (also als solcher — vgl. S. 39, Anm. 761—717?); jedoch kann dessen Ansatz noch etwas anders sein, da nach Diodor (I, 65) zwischen ihm und den Athiopen ein längerer Zeitraum lag. Bei dem Ansatz 723—718 (sechs Jahre) für ihn als „Pharao“ böte sich übrigens für die Annahme, daß Muṣri = Ägypten, ein beachtenswerter Gesichtspunkt: der „turtan“ Sib'e würde unter ihm erwähnt werden, während nachher zur Zeit Sabakos von Pir'u die Rede ist! Aber es heißt, daß Jamani von Asdod von Pir'u von Muṣri, einem malku lâ mušezibi unterstützt worden sei, also von einem Gaukönig, und daß ihn dann der König von Meluḫa ausgeliefert habe. Das wäre aber Sabako (717—705) gewesen, und dieser war doch nicht König von Kuš allein, sondern eben „Pharao“ (vgl. auch über Meluḫa unten S. 62). Auch Ed. Meyer, Israeliten S. 461 findet dieses Argument „noch fadenscheiniger“; er werde ja in dem von mir selbst angeführten Texte mit einem offiziellen Titel šarru (so Meyer) mât Muṣri angeführt; „malku ist in der Apposition nur gewählt, um im Ausdruck zu variieren“. Nein, einen so groben Etikettenverstoß läßt sich der Assyrer nicht zuschulden kommen. Wenn es der „Pharao“ war, wie Meyer annehmen will, so war er ein šarru rabû, eine Majestät, keine Hoheit oder Durchlaucht; malku heißt im Assyrischen eben nicht König, d. h. Souverän, sondern ist ein Fürst — d. h. ein lehnsabhängiger Vasallenfürst. Im Titel, d. h. in der Beziehung zu seinem Lande, ist jeder šarru. Wer malku genannt wird, ist kein šarru rabû, das war aber der Pharao, solang als Ägypten nicht erobert war. Niemals wird von einem König, der in einem Lande sitzt, auf das Assyrien keine „wohlerworbenen Ansprüche“ hat, als malku geredet werden. Die Seleukiden und die Ptolemäer waren keine reguli, sondern reges. Vom rex Dejotarus und sonstigen socii, d. h. Vasallen, kann aber als reguli gesprochen werden, wenn auch ihr Titel ist: rex von . . . .

Wer überhaupt eine Vorstellung von dem hat, was ich über die Entstehung des Staates Davids ausgeführt habe, würde nicht fragen können, auch wenn ich die Gründe nicht ausdrücklich angegeben hätte (Muṣri-M.-M. II, S. 9), und wenn sie sich nicht aus dem Zusammenhange der Stelle in KAT³ S. 147 von selbst ergäben[1].

Weiter habe ich auf die Schwierigkeit hingewiesen, welche darin läge, daß Salomo eine Tochter eines Pharao zur Frau erhalten haben sollte, indem ich auf die Stelle der Tel-Amarna-Tafeln verwies, welche eine Verheiratung ägyptischer Prinzessinnen ins Ausland als unstatthaft bezeichne.

„Ja, die Zeiten hatten sich eben geändert[2]. Das Ägypten zu Salomos Zeit ist nicht mehr das des 14. Jahrhunderts v. Chr. Und von der Heirat Salomos mit der Tochter eines nordarabischen Scheichs würde die Berichterstattung wohl nicht so viel Aufhebens machen, wie es geschieht. Auch kann man nicht annehmen, daß für eine solche Frau Salomo einen eigenen Palast gebaut haben würde."

1. Der „arabische Scheich" gehört dem Kritiker, nicht mir, denn für mich ist Muṣri ein Land mit einem König, mindestens ebenso groß, wie Juda und Israel. Dann aber: kennt Küchler ein Beispiel, daß eine „ägyptische Königstochter" ins Ausland verheiratet worden ist? Geänderte politische Machtverhältnisse ändern noch lange nicht Sitten des Hofes. Die Nichtverheiratung nach außen ist ägyptisches Königsrecht, und sie hat noch eine Rolle gespielt, als Kambyses, der mächtige Beherrscher des Orients, eine Tochter des Königs von Ägypten verlangt hatte: Herodot III, 1, wo Kambyses die Tochter von Amasis verlangt, um einen Kriegsfall zu schaffen[3]. Eberssche Romane sind aus der Mode gekommen.

---

[1]) Merkwürdig ist, daß dieselbe Stelle sich bei Ed. Meyer, Israeliten S. 456, Anm. 2 herausgegriffen findet, und zwar fast in gleicher Weise: „Ebenso steht es mit der Behauptung „nur ein Muṣrit . . . ." Aber Küchler hat erst (vgl. S. 52) nach Erscheinen von Ed. Meyers Buch von dessen gleichen Ergebnissen Kenntnis erhalten!

[2]) Ebenso auch hier wieder Ed. Meyer (S. 457, ohne sonst noch etwas hinzuzufügen!) „denn wie Amenophis III. 500 Jahre früher auf dem Höhepunkte der ägyptischen Macht (von mir gesperrt. W.) Kadašman-Bel von Babel schreibt, ein König Ägyptens gibt prinzipiell niemals seine Tochter" usw.

[3]) „Damit Amasis entweder durch ihre Hergabe beleidigt würde oder durch Weigerung Kambyses' Feind würde." Das hat Herodot im folgenden verwässert: Amasis habe sich geweigert, weil er gewußt habe, Kambyses werde sie ὡς παλλακὴν ἕξειν.

Damit sind denn die zahlreichen Stellen des AT, wo Mṣr nicht von Ägypten stehen kann, auch abgetan. Sie auch nur anzusehen, war wohl zuviel. Das ʿeber ha-nahar, Sargons kibir nâri, wird gar nicht erst erwähnt, trotzdem einige der am besten beweisenden Gründe dadurch geliefert werden[1].

Nur in einer offenbar nachträglich angefügten Anmerkung wird auf den „König Jareb" eingegangen. Auch diese Ausführung muß möglichst vollständig hergesetzt werden, um zu zeigen, wie sachliche Gründe seitens der Widersacher aufgefaßt und wiedergegeben werden:

„(Winckler) macht sich über die herkömmliche Deutung von mlk jrb lustig und behauptet, in jedem andern als einem biblischen Zusammenhange würde man in Jareb den Namen des Reiches des betreffenden Königs suchen .... Ganz so liegt die Sache nun doch nicht. Denn 1. steht mlk jrb nicht isoliert, sondern mit Assur zusammen: Ephraim wandte sich an Ägypten und sandte el melek jareb; da liegt es nach dem bekannten Parallelismus membrorum nahe genug, in dieser Bezeichnung den König des vorher genannten Reiches Assyrien zu suchen. 2. gibt es unsers Wissens kein Reich Jareb; auch Winckler ändert, um für seine These Beweismaterial zu bringen, Jareb in Jathrib-Medina .... — 3. kommt mlk jrb auch noch Hos. 10, 6 vor, wo es ganz unmöglich irgend jemand anders, als den König von Assyrien[2] bezeichnen kann.

Die alten Erklärungen werden nicht beweiskräftiger dadurch, daß sie frisch von einem neu an den Stoff Herangetretenen wiederholt werden. Wieder hat Küchler es nicht für nötig gehalten, meine Ausführungen nachzuschlagen. Das, was ich dort gebe, war allerdings das Ergebnis einer durchdachten Auffassung der Stellen, nicht eines oberflächlichen Wiedergebens von Gehörtem. Danach meine ich 1., daß sprachlich selbst der masoretische Text — der ja mit seiner Punktation für mich allerdings noch nichts beweisen würde — melek jareb als „König von Jareb" faßt, denn sonst würde er sagen el ha-melek jareb „zum Könige Jareb". 2. habe ich darauf hingewiesen[3], daß der „bekannte Parallelismus membrorum" erfordert (Hos. 5, 13):

---

[1]) KAT[2] S. 148, F. III S. 261.

[2]) Wenn er denn ein König von Assyrien war: welcher war es? Und welche Erklärung hat K. dafür? Den Ausführungen aller dieser Kritiker ist gemeinsam, daß sie auch nie den geringsten Versuch machen, eine irgendwie vernünftige Erklärung statt des von ihnen Verworfenen zu geben.

[3]) Muṣri-M.-M. I, S. 31.

„Es ging Ephraim nach Assur
und es schickte [Israel — oder: Juda] zum König von Jareb [1]".

Küchler kann die Stelle nur vom Hörensagen kennen, denn er weiß, daß ich mich über die frühere Erklärung „lustig mache", er weiß aber nicht, was ich dort sage. Denn sonst hätte er auch für seinen dritten Punkt sehen müssen, daß ich dort auch an der Stelle Hos. 10, 6 Assur (oder wenn man will umgekehrt: König von Jareb) als Glosse erkläre, was ohnehin jeder fühlt, der dafür Sinn hat. Das beweist auch seine Wiedergabe meiner Ansicht, denn über den Vorschlag, j[th]rb statt jrb zu lesen, sage ich dort: „sollte es also hier geheißen haben אל מלך י[ת]רב zum König von Jathrib? Das kann der Sachlage nach vorläufig nicht mehr als eine Vermutung sein." Und in KAT³ S. 150, wo ich in einer schon äußerlich durch den Druck als Erörterung von Schwierigkeiten gekennzeichneten Stelle darüber spreche und die Vorschläge anderer daneben anführe: „Ich selbst hatte im „König von (!) Jareb" den König von Muṣri gesehen und danach ein mlk j[th]rb vorgeschlagen." Ich wüßte nicht, wie ich unentschiedene Fragen deutlicher kennzeichnen sollte. Was sicher für mich war, war nur die Auffassung „König von Jareb", nicht König Jareb (= Kampfhahn!), und Jareb = Muṣri. Also nicht, wie K. es formuliert: Jathrib statt Jareb zu lesen und darum wie oben, sondern umgekehrt: weil wie oben, deshalb möglicherweise so zu lesen.

Dieser Vorschlag und die ganze Schwierigkeit ist mittlerweile erledigt durch die Erklärung der Stelle 1. Sa 15, 5, wo Jareb als die Stadt, d. i. Hauptstadt von Amalek im naḫal, d. i. der naḫal Muṣri genannt wird — also in Muṣri[2].

Damit sind die biblischen Stellen, die K. heranzieht erledigt. Er bemerkt nicht, daß er mit seiner Annahme, daß der negeb unter den Begriff Ägypten falle (vergl. oben S. 37),

[1]) „Auch das soll gebracht werden [nach Assur] als Tribut zum König von Jareb".

[2]) „Es kam Saul bis zur Stadt Amaleks Jareb (nur das w davor ist zu streichen) im naḫal." F. III, S. 263. Der Aufsatz konnte bei Abfassung seiner Arbeit Küchler noch nicht gut bekannt sein, war aber bei Drucklegung seiner Arbeit seit mehr als Jahresfrist erschienen. Das steht in umgekehrtem Verhältnis zu der Eile, mit der K. unter Angabe des Datums (16. Mai 1906) „sich freut, noch mitteilen zu können, daß Ed. Meyer in seinem soeben erschienenen Buche „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme" ebenfalls zu dem Resultat kommt, daß es mit dem nordarabischen Reiche (! vgl. oben S. 50 W.) nichts ist (sic. W.!)".

höchstens nur die eine Seite meiner Aufstellungen treffen würde, nämlich daß dieses Muṣri als besonderer Staat nachweisbar wäre. Die Folgerungen, welche ich darauf für die Legende gebaut hatte, nämlich daß gelegentlich aus diesem Muṣri ein Miṣrajim-Ägypten geworden sei — so in den Abraham- und Isaak-Erzählungen — würden in diesem Falle aber völlig bestehen bleiben[1]. Hierauf geht er mit keiner Silbe ein ....

Statt dessen werden aber ein paar Proben gegeben (S. 16), mit welcher Willkür ich den Text ändere. Es werden dabei Beispiele ausgesucht, welche beweisen, daß Küchler keine Vorstellung von der Entwickelung der semitischen Schrift hat. Denn sonst würde er eine Änderung מצר statt וצר in Ps. 87, 4 wenigstens nicht als epigraphische Änderung empfinden, eine Lesung [מ]צר statt צר neben Edom in Amos 1, 9 nicht als anstößig[2] ansehen und wissen, daß eine Lesung עד מצר statt עיר מצר in gewissen Stadien der Schrift paläographisch überhaupt nicht unterschieden werden konnte, also gar keine Textänderung darstellt.

Im Februar 1906, also einige Monate, ehe Küchlers Heft mir zuging, schrieb ich in der Besprechung einer Behandlung der Muṣri-Frage durch einen katholischen Theologen[3]:

„Seit jener Feststellung (daß Meluḫa in Arabien gelegen ist) hat auch niemand mehr an dieser Bedeutung von Meluḫa gezweifelt, und es kann es niemand tun, der überhaupt eine Kenntnis von dem hat, was in den Keilinschriften steht. Eine Erörterung über diesen Punkt würde für den Keilschriftkundigen eine Zumutung bedeuten, wie es etwa eine Verteidigung des Satzes sein würde, daß man Athen nicht in Großgriechenland zu suchen habe. Man hat in weiteren Kreisen immer noch nicht eingesehen, daß unsere Wissenschaft sich seit einem Menschenalter zu einem besonderen Wissenszweig entwickelt hat“ usw.

Die Frage ist für unser Muṣri von Bedeutung, denn davon bin ich ausgegangen, und „Muṣri an der Grenze von Meluḫa“ ist für mich (S. 47) ein Hindernis, es als Ägypten anzusehen. Daß Meluḫa = Sinaihalbinsel und anstoßende Gebiete, also im weiteren Sinne = Westarabien, ist seit dem Erscheinen meiner ersten Behandlung der Frage (1889) allgemeine Annahme. Niemand hat seitdem mehr an die alte Gleichsetzung Meluḫa =

---

[1]) Vgl. KS V, S. 67 ff.

[2]) Er hält es für unnötig, nur ein Wort zu verlieren über die Schwierigkeit, Edom mit Tyrus in ein Bündnis zu bringen. Ich habe das alles freilich nur einige dutzendmal durchgedacht.

[3]) KS V, S. 64.

Nubien gedacht — wohlverstanden unter denen, welche den Gegenstand kannten und den Grund[1] für jene alte Gleichsetzung wußten. Jetzt geht Küchler wieder auf das Alte zurück, wobei er wenigstens insofern folgerichtig denkt, als dadurch der Ausgangspunkt der ganzen Anschauung und einer der wichtigsten Gründe beseitigt werden würden. Die Art und Weise, mit der er das so häufig besprochene Land behandelt, ist die gleiche wie bisher (S. 12):

„Daß aber Meluḫḫa nicht Arabien, sondern Nubien bezeichnet, wird vollkommen klar dadurch, daß in einem Text, den Winckler ebenfalls für seine Theorie ins Feld führt, die Bewohner von Meluḫḫa als „schwarze Meluḫḫäer“ (Jensen) erwähnt werden. Er merkt dabei gar nicht, daß damit die Fundamente seines ganzen Baues erschüttert werden.“

Das ist alles, was er darüber sagt. Das heißt, sich die Sache leicht machen. Irgendeine Stelle, wo Meluḫa erwähnt wird, nachzuschlagen, hat er nicht für nötig gehalten. Er hat auch den einen Text selbst nicht angesehen, sonst müßte ich ihm statt der nur als Flüchtigkeit entschuldbaren Art, wie er den Inhalt wiedergibt, zum vierten Male eine als Entstellung der Tatsachen sich charakterisierende Formulierung vorwerfen. Das betr. Bruchstück einer Inschrift Assarhaddons ist von mir F. II, S. 9 veröffentlicht worden. Es enthält in einem nicht näher bestimmbaren Zusammenhang die Worte

. . . . mâtu ku-u-si amelu me-luḫ-ḫi-e Mi. pl. (=ṣalmûti).
. . . . ? ša ik-te-ra it-ti-šu
. . . . Kuš Meluḫḫäer, schwarze,
. . . . welche(n) er sich verbündet hatte.

Hier ist von Kuš und von schwarzen Meluḫäern die Rede. Daraus zu machen, daß die „Bewohner von M. als schwarze Meluḫäer erwähnt werden“, heißt denn doch eine Vorstellung von dem Überlieferungsbestande erwecken, die sehr — zugunsten der eigenen Meinung spricht. Von Kuš und schwarzen Meluḫäern wird allerdings gesprochen — daß ich nicht bemerkte, wie das die Fundamente meines ganzen Baues erschütterte, ist wieder einer der Beweise dafür, daß alle meine Kritiker nur im Vorbeigehen einmal die Dinge zu streifen brauchen, um der Rätsel einfache Lösung zu finden, an denen ich mich jahrelang abmühe. Kuš und Meluḫa sind hier zusammen genannt — das veranlaßte mich, hier die arabischen Kuš zu

---

[1]) Das war die falsche Gleichsetzung Sib'e = Sabako und der Anfang des Berichtes Assurbanipals über seinen ersten Feldzug gegen Ägypten.

finden, deren Existenz nun einmal durch die Bibel gesichert ist. Merkwürdig, daß alle Retter der biblischen Überlieferung an diesen gerade vorübergehen. Ich hatte ferner auf das bezeugte Herüber und Hinüber zwischen Südarabien und Afrika gewiesen[1]. Auch bin ich der Meinung, daß, wenn von schwarzen Meluḫäern die Rede ist, es auch andere gegeben haben dürfte. Warum soll es denn in Arabien keine dunkelhäutige Bevölkerung gegeben haben? Etwa weil dort alles „semitisch" war? Ich für meine Person stelle mir das Verhältnis Arabiens zu Afrika und Indien im ersten Jahrtausend vor Chr. nicht anders vor, als im ersten Jahrtausend nach Chr. Der Islam hat gar nichts geändert für den Völkerverkehr. Man hätte sogar von schwarzen Arabern im Irak sprechen können — beim Aufstande der Zeng unter den Kalifen Moʿtamid und Muwaffak, als diese Söhne Afrikas dort eine Art „Meerland"-Staat begründet hatten; und im Jahre 145 der Hedschra ist in Medina ein Aufstand des schwarzen Teiles der Bevölkerung bezeugt, welcher zeigt, daß diese damals ihre eigene Organisation hatten (sie scheinen bestimmte Gewerbe hauptsächlich betrieben zu haben) und imstande waren, den Statthalter zu vertreiben.[2]

Doch das sind nur einige unbedeutende Bedenken, welche aus der Beschäftigung mit den Nachrichten entspringen. Ich könnte auch darauf verweisen, daß ich ja — ob man es „glaubt"[3] oder nicht — zulasse, daß für die damalige Anschauung

---

[1]) KAT[3] S. 144, Anm. 1. Von der Habašat-Frage wissen diese Kritiker nichts!

[2]) Tabari III 1, 265 ff.

[3]) Mit dem „aber wer glaubt's?" als einzigem Argument wirtschaftet K. auch sonst. So S. 48, Anm. 2 gegen meine Deutung von Jesaja 22, 1—7: „daß es sich auf die im J. 694 erfolgte Eroberung der babylonischen Stadt Sippar durch . . . . Elam beziehe, erwähne ich lediglich, um zu zeigen, was für Blüten seine Phantasie hervorzubringen imstande ist. Kein Mensch wird ihm glauben, daß derartige Dinge überhaupt im AT Aufnahme gefunden haben. Denn was für ein Interesse sollte dazu geführt haben?" Ich glaube, daß es schon jemand glauben kann, der weiß, was Sippar war: gewissermaßen die zweite Königsstadt von Babylonien, dem Lande, auf das man stets blickte und das 701 Jerusalem gerettet hatte. Ebenso wie Nahum auf die Eroberung von Theben verweist, konnte man in Jerusalem an der Eroberung dieser Stadt Anteil nehmen, denn sie war ein Schlag gegen Assyrien! Bezeichnend ist die Art, wie Gründe abgetan werden — „kein Mensch wird das glauben". Dann hat dieser Mensch aber das Vorkommen von Ḳôr (statt

das Gebiet von Afrika bis Indien eine große geographische Einheit bildete, so daß die „schwarzen Meluḫäer“ ein sehr großes Ursprungsgebiet haben könnten. Aber darauf kommt es ebensowenig an; beweisend sind allein die zahlreichen Erwähnungen von Meluḫa an Stellen, deren Zusammenhang klar und unmißverständlich ist.

Vor allem ist dabei eins festzuhalten, was merkwürdigerweise völlig außer acht gelassen wird: Meluḫa wird sehr häufig, ja gewöhnlich, als zusammengehörig mit Magan genannt. „Magan und Meluḫa“, so fast stereotyp, gilt deshalb als Bezeichnung für „Arabien“, und wenn das eine Nubien wäre, könnte das andere nirgends anders als unmittelbar daneben liegen. Das ist so auf der Hand liegend, daß man ursprünglich beide bei Babylonien gesucht hat!

Das geht schon aus der Stelle bei Assurbanipal hervor, die, ehe man andere Nachrichten hatte, die Veranlassung zu der falschen Ansetzung Meluḫa = Kuš (und Magan dann = Muṣri-Ägypten!) gegeben hatte[1]:

„Auf meinem ersten Feldzuge zog ich nach Magan und Meluḫa“ verglichen mit (II, 28). „Auf meinem zweiten Feldzuge marschierte ich nach Muṣur und Kuš“[2]. Die Ausdrucksweise im ersten Falle erklärte sich eben durch den Zug Assarhaddons, der (S. 45) auch Meluḫa betraf und der zugleich den Anfang der ganzen Unternehmung gegen Ägypten bildete. Denn die ganzen Ereignisse fallen in die Jahre 670—668 und stehen in unmittelbarem Zusammenhange. Seit den ersten Untersuchungen über den Gegenstand sind aber andere Angaben bekannt geworden, welche Zweifel überhaupt nicht aufkommen

---

Kô') und Suti (statt Sô') zu erklären, das allerdings nur bei einer Textbehandlung erkannt werden kann, die sich die Mühe gibt, nachzudenken. Zu alledem gehört aber einige Kenntnis der babylonisch-assyrischen Geschichte, bloße Zuversichtlichkeit vermag diese nicht zu ersetzen.

[1]) Wie sie Meyer jetzt wieder aufnimmt! Siehe unten S. 64.

[2]) Vgl. F. I, S. 479. Aus den Inschriften geht hervor, daß Assurbanipals Unternehmen die Fortsetzung des von Assarhaddon begonnenen war. Dann ist die Formulierung des Berichtes auch noch unter diesem erfolgt, und „Magan und Meluḫa“ im Jahre 668 ist damit Bezugnahme auf den Bericht des Jahres 670. Die babylonische Weltpolitik Assarhaddons hat Assurbanipal aufgegeben: er spricht deshalb nur noch von Muṣri und Kuš auf seinem eigensten Zuge (gegen Tandamani). Auch dabei hat es sich nur um die Wahrung der „Waffenehre“ gehandelt, denn Assurbanipal hat auf Ägypten dann ohne weiteres verzichtet.

lassen[1]. Außer den mannigfachen Erwähnungen der beiden Länder bei Gudea ist namentlich eine von dessen Angaben bezeichnend:

„Durch die Macht der Nina, durch die Macht Nin-gir-su's, haben für Gudea, beliehen mit dem Szepter von Nin-gir-su, Magan, Meluḫa, Gubi und Dilmun zusammengebracht (?) Hölzer. Schiffe (beladen) mit Hölzern aller Art kamen nach Lagaš[2]."

Dadurch daß Dilmun — neben dem sonst nicht mehr genannten Gubi — als drittes hinzutritt, ist die Gesamtbedeutung „Arabien" für die drei völlig sichergestellt, denn 1. liegt Meluḫa am entferntesten von den drei, 2. Magan östlich davon, 3. ist Dilmun Bahrein. Daß man aus Nubien keine Hölzer nach Babylonien gebracht hat, und zu Schiffe, leuchtet wohl ein. Daß aber die älteste babylonische Zeit Schiffsverkehr um Arabien herum gepflegt hat, beweist die Nennung vom Magan-Schiff und Meluḫa-Schiff in den Syllabaren.

Nach Magan war Naram-Sin gezogen — das ist nicht nur durch die „Omina" bezeugt, sondern durch die bekannten Inschriften, welche Vasen als Beutestücke von dort bezeugen. Seit einer Reihe von Jahren haben wir aber noch eine weitere Erwähnung dieser und seiner übrigen Unternehmungen gegen Arabien in einer Abschrift aus der Bibliothek Assurbanipals und seit kurzem die eigene in Susa gefundene Inschrift Naram-

[1]) Da die ganze Meluḫa-Frage längst als erledigt angesehen wurde und niemand mehr an Äthiopien dachte, so hatte ich das — den Ausgangspunkt! — nicht mehr erörtert und auch die neuen Tatsachen nicht mehr zusammengestellt K. geht gar nicht darauf ein, Ed. Meyer widmet ihnen eine Anmerkung. (Israeliten S. 463, Anm. 2): „Die Frage, welche Länder Gudea und Naram-Sin unter Magan und Meluḫa verstanden haben, [aber auch Dilmun im Zusammenhange damit! W.] berücksichtige ich dabei nicht, da es sich bei den Assyrerkönigen bei diesen Worten zweifellos um einen der lebendigen Sprache völlig fremden Archaismus handelt, etwa derselben Art, wie wenn wir heute von Skythen und Sarmaten reden." Freilich, aber die Assyrerkönige müssen damit doch bezeichnet haben, was nach ihrer Meinung die betr. Länder gewesen waren. Und wenn Assarhaddon die gleiche Bezeichnung hervorsucht, die deutlich mit seinen babylonischen Liebhabereien zusammenhängt und auf Naram-Sin anspielt, so meinte er eben dasselbe, vor allem aber wäre doch hier die Frage zu beantworten gewesen, was Naram-Sin meinte. Aber — das paßte nun schlechterdings gar nicht auf Ägypten usw., sondern eben auf — Arabien.

[2]) Gudea-Statue D 4, 2—14; übersetzt von Thureau-Dangin in Vorderasiat. Bibl. I.

Sins bekommen[1]. In dem ersten der beiden Texte wird, nachdem der übrige Orient aufgezählt worden ist, gesagt, daß in „Dilmun, Magan, Meluḫa" „17 Könige mit 30000 Mann" besiegt worden seien. Also genau dieselbe Zusammenfassung wie bei — dem ja ungefähr der gleichen Zeit angehörigen Gudea. Eine Erörterung, wo Magan und Meluḫa hier zu suchen, erübrigt sich wohl.

Arabien ist seit jenen ältesten Zeiten, wo es diesen Nachrichten zufolge in ähnlich enger Verbindung mit dem babylonischen Machtmittelpunkte stand, wie in den besten Zeiten des Kalifates, lange sich selbst überlassen geblieben. Erst durch Tiglat-Pileser, Sargon und Sanherib ist es wieder — also nach 2000 Jahren, einem Zeitraum, der das heutige Meluḫa-Gebiet von seiner nabatäischen Vergangenheit trennt! — „unterworfen" worden und hat Tribut gezahlt. Es gehörte seit dieser Zeit also der Form nach zum assyrischen Reiche. Tiglat-Pileser hatte seinen ḳêpu in Muṣri und Aribi eingesetzt, Tribut von Tamud, Ibadidi und anderen erhalten, unter Sargon hatten auch die Sabäer, die damals wahrscheinlich anfingen, ihre Macht zu begründen, und im Osten Dilmun Tribut zu zahlen begonnen. Sanherib hat in den letzten Jahren seiner Regierung, nach dem Falle von Babylon, in Aribi Krieg geführt und das Land unterworfen[2].

Sein Sohn und Nachfolger Assarhaddon hatte zweifellos die Absicht, Babylon zum Mittelpunkt seines Reiches zu machen, und der Denkweise des alten Orients entsprechend — im übrigen allgemein menschlich — sind dabei die alten Überlieferungen von der alten Größe Babyloniens neu hervorgesucht worden. In einer seiner Inschriften legt er sich Titel bei, welche seinen Machtbereich über alle die Länder bezeichnen, welche in der durch Assurbanipal erhaltenen — also jedenfalls in dieser Zeit neu hervorgesuchten! — Inschrift Naram-Sins aufgezählt werden[3]. Es werden dabei nicht nur die gewöhnlichen Königstitel auf-

---

[1]) Für beides AOG S. 77 und KS V, S. 3. Die dortigen Ausführungen sind für die weiteren Zusammenhänge von Bedeutung.

[2]) Alles das ist in AOG S. 78 ff. und öfter (auch bereits in dem Aufsatze Muṣri-Meluḫa-Maʿ in I, S. 14. 15) auseinandergesetzt worden. Im gleichen Sinne vergleiche z. B. A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel — auch von Küchler in der Christl. Welt besprochen! — (4. Auflage) S. 26 f.

[3]) Ebenda S. 80.

geführt, sondern es wird noch hinzugefügt: „König von Suri, Amurri, dem ausgedehnten Ḫatti . . . ., König der Könige von Dilmun, Magan und Meluḫa".

Diese Inschrift stammt aus Assarhaddons erster Regierungszeit[1]; sie ist wahrscheinlich schon im ersten Regierungsjahre, auf jeden Fall sehr bald darauf abgefaßt worden. Die erste Unternehmung gegen Ägypten fällt in das 6. oder 7. Jahr, war aber zunächst wohl ohne Erfolg[2]. Vor allem ist nicht bezeugt, daß damals schon eine Berührung mit Taharka stattgefunden hat. Erst im zehnten Jahre wurde Taharka geschlagen und vertrieben, worauf es dann zu den durch Assurbanipals Inschriften weiter bekannten Ereignissen kam.

Für unsere Frage sind diese Einzelheiten gleichgültig, es genügt, daß mindestens vier Jahre vor seinem Einfalle in Ägypten und damit vor einer Besiegung des Königs von Kuŝ Assarhaddon den Titel „König der Könige von Dilmun, Magan und Meluḫa" führt. Die Berechtigung dazu hatte er bereits ererbt, wenn damit Arabien bezeichnet wird.

Wir haben noch zwei Inschriften von ihm, die ebenfalls einen ähnlichen Zusatz zu dem üblichen Titel enthalten, und die Schwierigkeit machen: in der einen nennt er sich „König von

---

[1]) Da sie für Muṣri nicht in Betracht kam, und, als ich meine Aufsätze darüber schrieb, Meluḫa allgemein als „Westarabien" angesehen wurde — selbst Jensen bekennt ja, daß er sich dieser Auffassung angeschlossen hatte! — so brauchte ich die Bedeutung dieser Inschrift nicht hervorzuheben. Ich hatte sie nur (Muṣri-M.M. S. 14) angeführt und kurz darauf verwiesen, daß dort Magan und Meluḫa für Arabien stehen und daß sie der Zeit vor dem „ersten ägyptischen Zuge angehöre". Auch Ed. Meyer führt diese Inschrift (S. 464, Anm. 2) an, indem er „König der Könige von Dilmun, Magan, Meluḫa" erklärt: „Hier ist einmal auch in der Titulatur Magan = Ägypten (wie M. folgerichtig annimmt) an Stelle von Muṣur verwertet." M. ist dabei völlig entgangen, daß die Inschrift aus Assarhaddons erster Zeit herrührt, wie daß Dilmun mit Magan und Meluḫa deutlich als zusammengehörig angesehen wird. Ich nehme zunächst an, daß er sonst seine Meinung anders gestaltet hätte und vielleicht auch den assyrischen Schreiber Assurbanipals so verstanden hätte, wie ich, statt zu finden, daß dieser bei meiner Auffassung „im Delirium seinem Herrn solchen Blödsinn in den Mund legt".

[2]) Die betr. Angaben der babylonischen Chronik (IV, 10 und 16) sind nicht klar. Es ist fraglich, ob im siebenten Jahre nicht von einer Niederlage der Assyrer die Rede ist.

Muṣur, welcher gefangennahm den König von Meluḫa", in der andern „König der Könige von Muṣur, Paturisi (und) Kusi".

Hiervon ist die Meinung der zweiten klar: es ist Ägypten, „Patros" und Nubien gemeint. Diese Inschrift gehört also der Zeit nach dem Feldzuge des 10. Jahres an, als Taharka aus Memphis und Ägypten vertrieben war.

Dabei ist übrigens eine Bemerkung zu machen: Kuš, d. h. das Land oberhalb von Assuan, hat er nicht besessen, und sein König hat sich ihm nicht unterworfen. So ganz ohne Schein des Rechten wird aber von den Assyrern nicht die Wahrheit geschminkt. Wenn es ein arabisches Kuš gab und dieses eine gewisse „geographische" Einheit darstellte, so könnte dieser Schein des Rechten daraus entnommen worden sein. Doch ist das nicht beweisend und für unsere Frage gleichgültig. Eher könnte man schon die Unterscheidung Muṣur = Unterägypten (Delta) und Paturisi betonen. Da Paturisi in der ersten Inschrift noch nicht genannt ist, so besaß er es auch noch nicht. Er hat aber Delta und Paturisi in einem Ansturm erobert. Und wenn zwischen Muṣur und Kusi noch Paturisi liegt, dann müßte zum mindesten Sargon diesen Unterschied nicht gemacht haben, wenn er Muṣri an die Grenze von Kuš (Meluḫa) legte (S. 35). Allerdings kann man einwenden, daß dieser Unterschied nur gemacht zu werden brauchte, wenn man das Land selbst besaß. Freilich dagegen auch wieder, daß tatsächlich unter äthiopischer Herrschaft (Pianchi, allerdings früher) die Thebais vom Delta getrennt war. Im übrigen bezeichnet Sargon sein Meluḫa als ein f e r n e s u n d u n b e t r e t e n e s Land, wohin zu kommen offenbar große Schwierigkeiten machte. Glaubt man nach zwanzig Jahren Tel-Amarna-Studium, daß man in Assyrien nicht gewußt habe, wie man nach Assuan und darüber hinaus kam? Das Meluḫa, dessen König Jamani auslieferte, war nur durch Wüstenmärsche, aber nicht durch eine Nilreise in der Dahabiye erreichbar[1].

Die Schwierigkeit beruht in der ersten Inschrift. Natürlich nahm man ursprünglich an: Muṣur ist Ägypten, Meluḫa = Kuš, Assarhaddon spricht hier also von der Gefangennahme Taharkas. Den hat er nun aber n i c h t gefangengenommen, sondern er berichtet selbst (Sendschirli-Inschrift), daß Tarḳû verwundet entkommen sei und daß er nur seinen S o h n Usanaḫûru gefangen genommen habe.

Damit wäre Meluḫa = Kuš auch von dieser Seite erledigt, wenn nicht eine neue Schwierigkeit entstände: auf der Sendschirli-Stele wird zwar von keiner Gefangennahme des Königs von Kuš gesprochen, wohl aber sowohl eine durch die Uräus-Schlange an der Kappe als König und durch den Typus als Kušit gekennzeichnete Person wie der als Phönizier erkennbare König Ba'al von Tyrus als G e f a n g e n e vor dem König knieend

[1]) Abgesehen davon, daß damals der König von Kuš Pharao war (Sabako) vgl. S. 39 Anm. 1.

dargestellt. Es wäre also in der bildlichen Darstellung doch etwas angeschminkt worden, was die Inschrift nicht zu behaupten wagt. Dafür kann man zwei Möglichkeiten erwägen: entweder die Darstellung wäre etwa — da sie ja vorher fertig wurde — schon angefertigt gewesen, ehe der Text der Inschrift endgültig festgestellt und vom Archiv übersandt wurde. (Die Stele muß sehr bald nach dem Siege errichtet worden sein.) Dann könnte die Darstellung auf Grund früherer übertriebener Nachrichten entworfen sein. Auch Ba'al von Tyrus ist ja nicht gefangengenommen worden, hat sich allerdings unterworfen. Oder aber: der zur Darstellung Gebrachte ist nicht Taharka, sondern sein Sohn (und erklärter Thronfolger: als solchen bezeichnet ihn Assarhaddon ausdrücklich) Usanaḫûru.

Diese Schwierigkeiten erledigt Ed. Meyer, Israeliten S. 464 mit den Worten: „Natürlich weiß keine Quelle irgend etwas von diesem Feldzuge [den ich gegen Arabien vor dem ägyptischen annehme; W.] und diesem König; wohl aber ist der größte Erfolg, den Assarhaddon errungen hat, die Besiegung des Königs Tarqû von Kûš, ... den er bekanntlich auf der Sendschirli-Stele als seinen Gefangenen (Anm. dazu: Das ist eine Übertreibung, von der denn auch die babylonische Chronik nichts weiß) abgebildet hat."

Arabische Feldzüge sind vorher mehr als einer bekannt, nach Meluḫa wie auch wohl nach Magan (Bazu), wenn sie auch als solche gegen Aribi bezeichnet werden, d. h. mit dem damaligen Namen des Landes; s. darüber sogleich. Und ehe ich annehme, daß Assarhaddon „übertrieb", versuche ich, ob nicht ein anderer Ausweg bleibt. Meluḫa aber bestimme ich nach andern Angaben, die nicht zweideutig sind.

Doch das ist für unsere Frage ebenfalls gleichgültig, denn auf keinen Fall kann Assarhaddon mit dem gefangenen König von Meluḫa Taharka meinen. Die Inschrift ist unbedingt älter[1] als das Jahr 10, wo er eben Taharka besiegte. Das beweist, daß darin nicht von der damals in Ägypten getroffenen Maßregel der Einsetzung von Gaukönigen die Rede ist. Denn angenommen, mit „König von Muṣur" wäre Ägypten gemeint, so fiele der Unterschied mit der andern Inschrift auf: dort heißt es „König der Könige von Muṣur, Paturisi (und) Kusi". Die „Könige von Ägypten und Paturisi" sind aber die 22 im 10. Jahre und erst damals von Assarhaddon eingesetzten.

---

[1]) Für Abfassung in den früheren Jahren spricht auch, im Zusammenhalt mit den Inschriften, welche die Herstellung von Babylon behandeln und aus den ersten Jahren herrühren, daß hierin betont wird „Hersteller von Saggil und Babylon, Erneuerer der Götterbilder", was der Inhalt eben dieser Inschriften ist und in der andern, welche die „Könige von Ägypten" usw. hat, fehlt.

Wir wissen zunächst nicht, aus welchem Jahre die Inschrift ist, die Angaben der Chronik über die Ereignisse bei den ersten Unternehmungen sind auch nicht nach irgend einer Seite hin verwendbar. Ob mit dem „König von Muṣur" Agypten gemeint sein kann, insofern dadurch auf eine im 6. oder 7. Jahre erfolgte Eroberung (Unter-) Ägyptens Bezug genommen würde, ist also offen. Es mag auch offen bleiben, ob damit das arabische Muṣur gemeint ist — wobei man ja auch eine beabsichtigte Zweideutigkeit annehmen könnte, wie sie bei Kusi erwogen werden kann (S. 60). Das ist aber nur von Bedeutung für die Erklärung dieser Inschrift, nicht für die Frage als solche. Die Heimat des gefangenen Königs von Meluḫa ist auf jeden Fall dort zu suchen, wo Meluḫa überall liegt, wo wir es in festem Zusammenhange finden: im westlichen Arabien.

Ed. Meyer, Israeliten S. 464, beruft sich natürlich mit Betonung auf diese beiden Inschriften: „Winckler besitzt wirklich den Mut der Verzweiflung — wenn das noch Mut ist — zu behaupten, Muṣur bezeichne in den beiden parallelen Titulaturen verschiedene Länder, in der ersten Ägypten, in der zweiten die Sinaihalbinsel, weil er einsieht, daß sonst die alte Folgerung der Identität von Kuš und Melucha unabweislich ist."

Ich habe in der Tat, weil eben Assarhaddon Kuš nicht besessen haben kann, als er die eine Inschrift setzte, gefolgert, daß Muṣur nicht Ägypten sein kann, und weil beide Inschriften nicht dasselbe sagen, weil sie nicht „parallel" sind, wie es allerdings bei oberflächlicher Betrachtung zuerst erscheint, daß sie auch verschiedene Voraussetzungen haben. Die angebliche „Gefangennahme" Taharkas würde in das Jahr 670 fallen, zwei Jahre später starb Assarhaddon. Daß die Inschrift, welche nur vom šar Muṣri und šar Meluḫa spricht, die jüngere von beiden wäre, wird auch Meyer nicht annehmen, völlige Gleichzeitigkeit auch nicht, also auch: die ältere. Warum spricht dann die jüngere nicht von Meluḫa, sondern von Kusi — warum erwähnt sie nichts mehr von dieser Gefangennahme? Wenn die andere sich auf Sinai und Arabien bezieht, so ist das natürlich: die zweite spricht dann nur von Ägypten und Kusi, läßt also Arabien außer Betracht.

Also auf Taharka kann die Angabe nicht gehen. Einen andern Ausweg wüßte ich nicht. Denn etwa in Erfolgen der ersten Unternehmung gegen Ägypten wird man diesen Ausweg nicht finden wollen (etwa der Art, daß ein Vorgänger Taharkas — also Šabataka — gemeint sei, den man damals gefangen-

genommen hätte). Das ist durch die übrigen Inschriften Assarhaddons ausgeschlossen, welche weder von Ägypten noch von Kuš sprechen, was doch geschehen wäre, wenn man einen solchen Erfolg gehabt hätte.

Für den gefangenen König von Meluḫa könnte man aber, wenn es in Arabien gelegen ist, vielleicht eine Aufklärung in diesen Inschriften finden. Ich habe bereits früher[1] auf die Feldzüge Assarhaddons nach Nordarabien verwiesen, wo er ja auch bis tief ins Innere hinein durch Einsetzung einer Königin in Aribi seine Oberhoheit bestätigte. Besonders aber erzählt er von dem Zuge nach der Stadt Arzâ oder Arzâni in der Gegend des n'aḫal Muṣri, also im Gebiete von Muṣri, also „an der Grenze von Meluḫa", genau in den Gegenden, wo Hanunu von Gaza vor Sargon Zuflucht gesucht hatte. Dort heißt es nach einer Lücke: „Nach Assyrien brachte ich, am Stadttore Ninives mit Hunden und Schweinen ließ ich sie gefangen sitzen." Der Ausdruck für gefangen ist in beiden Fällen der gleiche (kamêš—kamû). Wer hier so behandelt wurde, wissen wir nicht, aber eine allgemeine Ergänzung (wie früher vorgeschlagen) wie „Einwohner" ist zu allgemein. Die ebenfalls bereits verglichene gleiche Behandlungsweise, welche Assurbanipal gleichfalls Arabern zuteil werden ließ, betraf nur die Könige, und mehr als einige Personen können — nach der dort gegebenen Schilderung — nicht so behandelt worden sein. Also wird auch hier von Königen die Rede gewesen sein. Vielleicht daß hierbei der gefangene König von Meluḫa (wenn auch nicht unter dieser Bezeichnung)[2] gemeint war.

Wenn man übrigens das „König von Muṣur" der älteren Inschriften auf Arabien deutet und es also mit dem ausführlicheren Titel der Inschrift aus dem 2. Jahre „König von Dilmun, Magan, Meluḫa" in Zusammenhang bringt, der bereits ererbt wurde; wenn man weiter den merkwürdigen Weg auf dem Zuge nach Ägypten dazu nimmt, so ergibt sich von selbst wieder der Gedanke an Herodots Senacheribos, König der Araber und Assyrer, der zuerst Ägypten zu erobern versucht

---

[1]) Muṣri-M.-M. S. 11 (Prisma A 1, 55 ff. und Bruchstücke, veröffentlicht in F. I, S. 526. 27).

[2]) Denn hier würde er mit seinem Königstitel angeführt werden, als König der Aribi, der . . . ., nicht aber in der altbabylonischen „geographischen" Benennung seines Landes.

— worauf ebenfalls in der Erörterung dieser Fragen stets verwiesen worden war und worauf kein Kritiker eingeht.

Magan und Meluḫa gehören zusammen zu einer Einheit. Darüber besteht kein Zweifel. Es ist merkwürdig, daß von den Kennern der Keilinschriften, welche Meluḫa = Kuš setzen, keiner es für der Mühe wert hält, zu sagen, was dann Magan ist. Nur Ed. Meyer tut das, er folgert ganz richtig, wie man einst vor zwanzig bis dreißig Jahren getan hatte, als man nur die Assurbanipalstelle hatte: Meluḫa ist Kuš, also ist Magan = Ägypten. Das beweist ja Assurbanipals Ausdruck, der nach „Magan und Meluḫa“ zog. Er setzt es darum auch in Assarhaddons Titel so an, ohne zu beachten, daß dieser dann vor der Eroberung Ägyptens geführt sein müßte. Die von allen bisher angenommene abweichende Meinung untersucht er weiter nicht, er erklärt auch nicht, was ja dann doch unbedingt nötig wäre, in welchem Verhältnis Naram-Sins Magan dazu steht.

Aber noch mehr ist für Meyer Ägypten, es ist ihm vorkommendenfalls auch — Meluḫa. Assurbanipal sagt, daß Šamaš-šum-ukîn gegen ihn in Waffen gebracht habe die „Könige von Gutî, Amurri und Meluḫa“. Wenn irgend eine Stelle, so war gerade diese wohl für alle ein Beweis, daß Meluḫa in Arabien zu suchen ist[1]. Denn gerade in Arabien hat ja Šamaš-šum-ukîn die tatkräftigste Unterstützung gefunden, und von den dadurch verursachten Kriegen spricht Assurbanipal in der Folge. Meyer gibt eine völlig neue Erklärung, die einigermaßen Erstaunen erregen wird, und von der ich allerdings gern bekennen muß, daß mir „die realen Grundlagen des historischen Lebens, die kein Forscher ungestraft ignorieren darf, vollkommen fremd“ sind, nach denen das erschlossen werden kann. Die Erklärung Meyers heißt[2]:

„Dagegen hat Assurbanipal bekanntlich[3] n seinem Berichte über den Aufstand seines Bruders

[1]) Siehe z. B. die Anmerkung von Jensen in KB II, S. 185 (die dieser natürlich jetzt zurückzieht?)!

[2]) Israeliten S. 465, Anm. 2.

[3]) Sic! Die mir bekannten Keilschriftkundigen nahmen an, was Jensen auch zur Stelle bemerkt. Mir besonders ist von einer solchen Auffassung nichts bekannt gewesen und niemandem, den ich kenne. Ich spreche natürlich nicht von den älteren Zeiten unserer Wissenschaft, welche unser Material noch nicht hatten.

.... das rebellische Ägypten[1] Psammetichs [der nicht genannt wird; Meyer] als Land Meluchê bezeichnet. Darin muß eine Bosheit stecken, die wir nicht verstehen."

Also Meluḫa ist nicht etwa Ägypten, sondern der Gegensatz dazu, Kuš. Wenn es aber einmal beliebt, dann wird es auch Ägypten, selbst da, wo sein König kein Nubier ist, sondern in feindlichem Gegensatz zum König von Nubien steht.

Diese Folgerungsweise wird wenigstens an sich nicht irre. Sie müßte aber einen Schritt weiter gehen, wenn sie nun die bisher noch nicht berücksichtigte Trias zu erklären hätte: Dilmun Magan Meluḫa. Die müßte dann der andern Trias entsprechen: Muṣur Paturisi Kusi. Dann wäre noch Dilmun = Unterägypten (Muṣur), Magan = Oberägypten (Patros) und Meluha = Nubien (Kuš)! — Im übrigen ist auch chronologisch die Kombination unmöglich. Psammetich hat sich schon seit 664 unabhängig gemacht, und seit dieser Zeit ist es mit der assyrischen Oberherrschaft, die ja nur ein paar Jahre gedauert hat, aus. Der Verlust ist leicht verschmerzt worden, und nur dem Lyderkönig wird seine zweideutige Ägypten begünstigende Haltung vorgeworfen. Šamaš-šum-ukîn war damals noch der liebe Bruder — noch für 14–15 Jahre (649). Als er aber abfiel, hatte er nicht nötig, Ägypten aufzuhetzen, das war ohnehin im Gegensatze. Und — wo ist denn das Zeugnis für eine Unterstützung Babyloniens durch Psammetich? Es wird von Assurbanipal alles aufgezählt, was er niederzuwerfen hatte, von Ägypten verlautet kein Wort. Eine Hauptrolle aber spielt in den aus dem babylonischen erfolgenden Kriegen Aribi.

Im Anschluß daran seien noch einige andere neue Vorschläge Meyers besprochen: Im Beginn des Berichtes Assarhaddons aus dem 10. Jahre heißt es: ana .... ša ina pî niši Kûsi u Muṣur .... Das erklärte ich: Nach [Muṣri], welches man im Munde der Einwohner von Kuš und Ägypten [N. N. nennt]. Meyer meint, daß bei der „bald weitläufigen, bald sehr gedrängten Art der assyrischen Schrift der Umfang der Lücke" für die Länge des zu Ergänzenden keinen Anhalt gibt. Platz ist zum mindesten da, für das, was ich ergänze — ich spreche nach Kenntnis des Originals — für das, was Meyer ergänzt, ist der Platz überreichlich. Aber das beweist nicht. Meyer hält die von mir vorgeschlagene „Konstruktion

[1]) Wohlverstanden: da, wo Assurbanipal von Ägypten sonst spricht, und auch bei der Erwähnung des Abfalls Psammetichs (II, 14) nennt er es mit seinem Namen: Muṣur. Er spricht nie von einem König von Magan oder auch von Meluḫa.

und Ergänzung des Eingangs für unmöglich". Ich habe mir meine Auffassung von solchen Dingen an assyrischen Inschriften gebildet, möchte also doch immerhin einiges Urteil darüber beanspruchen, wenigstens denen gegenüber, die das nicht von sich behaupten können. Weiter wird meine Auffassung „im Munde der Leute von Kuš und Muṣur" als „höchst unwahrscheinlich" befunden, „denn alsdann hätten wir hier zwei unbekannte Namen zu ergänzen, einen assyrischen und sein kuschitisch-muṣritisches Element; und wie sollte Assarhaddon darauf kommen, das letztere zu erwähnen[1]?" Meyer faßt statt dessen: „[nach Meluḫa und Magan], welches man im Munde der Leute Kusi und Muṣur nennt".

Es ist natürlich wenig ergebnisversprechend, über Ergänzungen zu streiten. Ich habe auch auf solche nichts gebaut, sondern nur versucht, die Lücken selbst zu erklären. Bei Meyers Auffassung würde sich aber das deutliche Zeugnis für seine Deutung von Magan und Meluḫa ergeben, wenn — eben nicht gerade das Nötige ergänzt werden müßte. Von der rein formalen Seite betrachtet, wäre der Vorschlag auch mir sehr einleuchtend, wenn nicht unglücklicherweise stände Kûsi u Muṣur, was voraussetzen würde, wie auch Meyer einsetzt: Meluḫa u Magan. So wird aber nicht ein einziges Mal geschrieben, sondern stets Magan u Meluḫa. Das ist formelhaft. Es kann allenfalls eines allein stehen, aber nie findet sich die umgekehrte Reihenfolge, als nur — hier in Meyers Ergänzung.

Noch einen Beweis hat Meyer. In den Tel-Amarna-Briefen bittet Rib-Addi von Byblos um Hilfstruppen und zwar Leute (es ist freilich nicht gesagt: aus Ägypten) und Leute aus Ka-ši und andere Male um

---

[1]) Mein Grund war die Stelle K. 2711 (Meißner-Rost, Bauinschriften in Beiträge zur Assyriologie II, S. 264), Zeile 25, wo von irgend einem Gegenstande (vorher ist vom Getreide die Rede) steht: [ša .... ina mâtu Mu-ṣur i-nam-bu-u .... „welches man in Ägypten .... nennt." Das ist freilich nicht genau dasselbe, denn es kann sich um einen Gegenstand handeln (es deutet aber nichts darauf), der aus Ägypten kam, so daß also die Mitteilung seines ägyptischen Namens sich daraus erklärte (in Zeile 28 ist Muṣur und Kûsi genannt). Weiter habe ich die ähnliche Stelle, ebenfalls bei Assarhaddon, Prisma A II, 22—26 immer gefaßt: „das (!) rebellische (Land) Parnaki, welche (!) bewohnen (das Land) Til-Aššur, deren (!) Namen man im Munde der Leute von Miḫrânu Pi-ta-a-nu nennt." Nicht: „Parnaki und Til-Aššur, welche man im Munde der Leute (= vulgär) Miḫrânu und Pitanu nennt." (Miḫrânu = Maḫirânu im „Lande Harran" des zerbrochenen Obelisken?). Grammatisch ist freilich auch das letztere möglich. Salm. Ob. 40 Ana-Aššur-utîr-aṣbat, „welches die Leute von Ḫatti Pitru nennen". Anp. II 34: Das Niṣir-Gebirge, welches die Lullu Kinipa nennen; II 77: Ana-tukulti-Aššur-aṣbat, welches die Lulu Arakdi nennen. Wenngleich das nicht unbedingt beweisend ist, so beruhen meine Auffassungen doch wenigstens auf immer wiederholter Erwägung des in Betracht kommenden Stoffes.

solche aus Ägypten und Meluḫa. Das ist auch für mich schwerwiegend für eine Deutung von Meluḫa auf Kuš gewesen, aber schließlich sehe ich nicht ein[1], warum nicht sowohl Araber als Nubier in ägyptischen Diensten gestanden haben sollen. (Dabei ist noch immer zu berücksichtigen, das arabische Kuš der Bibel — von dem auch Ed. Meyer nichts hält — und seine Beziehung zu Afrika! S. 55.) Ein schöner Beweis zu Meyers Gründen wäre freilich: „Somit [d. h. nach dem soeben Besprochenen] ist Knudtzons Vermutung höchst wahrscheinlich, daß in dem verstümmelten Briefe Rib-Addis 109, wo Zeile 17 nur die Silben ḫa und ka mit dem eine Glosse bezeichnenden schrägen Keil dazwischen erhalten sind, zu ergänzen sind: Melu]ḫa Ka[ši d. h. die Identität beider Namen ausdrücklich ausgesprochen war." Für diese Ergänzung — in einem Zusammenhange, der sich nicht feststellen läßt[2], aber der nicht derselbe war, wie der der übrigen Meluḫa-Stellen dieser Briefe! — wäre ein Schimmer von Wahrscheinlichkeit, wenn auch nur eine Stelle wäre, wo Meluḫa = Kuš. Aber so heißt es doch das einsetzen, was man wünscht.

Ich möchte aber diese Ausführungen nicht schließen, ohne wenigstens eins festzustellen. Für mich handelt es sich nicht darum, recht zu behalten, sondern das Rechte zu finden. Aller Widerspruch, der erhoben worden ist, hat sich überhaupt nicht klar gemacht, wie das entstanden sein könnte, was ich meinte. Bei der Untersuchung der einzelnen Fälle, in denen es sich darum handelt, das Was oder Wer festzustellen, kann das Wie nicht immer hervorgehoben werden. Ich habe bereits früher ausgeführt (vgl. S. 34), daß ich mir das doppelte Muṣri sehr wohl geschichtlich erklären kann. Über Kuš, das südlicher und ferner liegt, wissen wir weniger. Aber die Bibel kennt nun einmal ein arabisches Kuš[3], und auch die klassische Überlieferung weiß von einem doppelten Ägypten[4]. Ich habe darum kurz auf die doppelten Aethiopen Homers verwiesen und verweise weiter auf den Begriff Inder, welcher ebenfalls sogar noch in der Zeit der Weltpolitik Neuroms (unter Justinian und Justin) von Aethiopien, dem wirklichen, von Südarabien und natürlich von Indien selbst gebraucht wird. Ich sehe Assarhaddons ganze

[1]) KS V, S. 172. Sonst kann hier auch immer an den weiteren Begriff Meluḫa = „Äthiopien" oder „Indien" gedacht werden, denn es handelt sich um eine Bezeichnung des Volkes oder der „Rasse", nicht um die Bestimmung des Landes oder Staates.

[2]) Es ist alles weggebrochen mit Ausnahme der beiden Zeichen!

[3]) Vgl. S. 55. Und warum soll denn keine Verbindung der Völker in jener ältesten Zeit bestanden haben? Darf es denn nur „Semiten" in Arabien gegeben haben, wie es nur „Beduinen" gegeben haben soll? Aus Arabien nach Afrika und umgekehrt gehen die Völkerströme zu allen Zeiten. Das wolle man in der Geschichte studieren, ausgeführt kann es nicht immer wieder neu werden.

[4]) Muṣri-M.-M. S. 56.

Politik als eine Weltpolitik an, welche an altbabylonische Erinnerungen anknüpft. Er hatte dabei natürlich seine Anschauungen von Geographie, nicht die unsern. Wenn die Reiseberichte eines Nonnosus und seiner Vorfahren von den Himyaren wie den Axumiten als Indern sprechen, warum sollte nicht Assarhaddon ein gleiches tun können für ein arabisches und ein Nil-Muṣur und Kuš[1]? Dann könnte Meluḫa auch auf das Niltal ausgedehnt werden. Darauf hatte ich hingedeutet. Dann wäre es sogar denkbar, daß in einem gegebenen Falle sich diese Deutung als richtig ergeben würde. Aber dieser Fall müßte sich klar bestimmen lassen.. Wer meine Ausführungen wirklich lesen will, wird finden, daß ich[2] mich nur schwer losgemacht habe von der alten Anschauung. Solange aber der Ausgangspunkt gegeben ist durch Assarhaddons und die altbabylonischen Angaben, so lange muß eben Meluḫa zunächst dort gesucht werden, wo diese es denken, und kann erst als Übertragung auf Nubien gelten, wenn der einzelne Fall sicher ist.

Damit sind nun wohl die keilinschriftlichen Stellen, welche etwas Sicheres über Meluḫa besagen, erledigt. Auf alle war längst hingewiesen, von den Kritikern hat aber keiner für nötig gehalten, darauf einzugehen. Ihre Bedenken alle im einzelnen anzuführen, erübrigt sich bis dahin, wo sie die Keilinschriften selbst — und das, was diese besagen, — heranziehen[3].

Küchler gibt aber sein Urteil nicht nur über Muṣri und über meine Prophetenauffassung, sondern über meine gesamte

---

[1]) Wie es ebenso der Talmud tut, für den Kuš diesem „Indien“ oder „Äthiopien“ entsprechend von Afrika bis Indien reicht; vgl. E. Bischoff Babylonisch-Astrales im Talmud, S. 40, und so noch Marco Polo!

[2]) Vgl. oben über Tel-Amarna (S. 67) und über das Jahr 701 (S. 48).

[3]) „Gründe“ Jensens führt Theresia Breme (Ezechias usw. S. 101) an: „Aus Meluḫa kommt der Rotstein wie aus Äthiopien, Gold ist der Staub von Meluḫa, und Athiopien das Goldland, in Meluḫa wohnen Schwarze wie in Äthiopien, und aus Meluḫa bezieht der Ägypterkönig Söldner wie aus Äthiopien; und nach .... Magan und Meluḫa zieht der gegen Ägypten marschierende König Sardanapal. Wie man unter diesen Umständen in Meluḫa statt Äthiopien .... Westarabien sehen kann, das Rätsel löst mir wohl niemand.“ Mit Jensen über geographische, geschichtliche und sonstige sachliche Dinge zu streiten, ist für den Kreis der Fachgenossen eigentlich überflüssig, für diese sind diese Ausführungen aber auch nicht bestimmt. Zunächst spricht er von Äthiopien — das kommt für die Frage gar nicht in Betracht, denn das, was wir so nennen, ist Kuš nicht, sondern Nubien. Mit einem Kenner des Orients sich auseinanderzusetzen, der entweder sachlich oder im Ausdruck diesen Unterschied noch nicht machen kann, ist aussichtslos — man weiß nicht einmal, woran man sich betreffs der angeführten Erzeugnisse des Landes halten soll.

Behandlung der altorientalischen Kultur ab. Die Worte sind wohl recht aus dem Herzen derer gesprochen, welche sich im Laufe der Entwickelung nach Trost[1] umsahen, und müssen allgemein bekannt werden:

„Hier und da habe ich denn auch auf die Keilinschriften zurückgreifen können; aber im allgemeinen ist aus dem zugänglichen Inschriftenmaterial nichts Neues mehr zu entnehmen[2]. .... Die Wichtigkeit der bisher vorhandenen Inschriften ist ja genügend anerkannt. Verkannt wird aber oft noch, daß der Wert des Studiums der Assyriologie für den alttestamentlichen Forscher viel weniger in der Gewinnung positiven Materials für die Historie des alttestamentlichen Volkes liegt, als in dem einzigartigen Einblick in das gesamte Leben und Treiben eines großen Volkes des semitischen[3] Altertums .... und auf diesem Gebiete bleibt noch außerordentlich viel zu tun übrig. Winckler hat versucht, uns die Kultur dieses Volkes in einem einheitlichen Bilde zu zeigen. Ich stehe aber nicht an, diesen Versuch als mißlungen zu bezeichnen."

Also für die Historie Israels hat man wenig aus den Inschriften gelernt. Das hat selbst von denen, die ohne selbständige Kenntnis der Inschriften auskommen zu können glaubten, wohl noch niemand zu behaupten versucht. Die Aufklärung der gesamten Verhältnisse — sachlich wie zeitlich — gerade der von K. behandelten Zeit geht doch von den Keilinschriften aus. Freilich, das hat K. fertig als „Altes" schon vorgefunden, und über die Herkunft der gesicherten Chronologie, der Aufklärung der Personen Phul, Tiglat-Pileser, Sargon, Sanherib usw. weiß er nichts bei seiner Zusammenraffung einigen Stoffes für sein — Schriftchen.

Dann aber beachte man wieder entweder die Unfähigkeit des Ausdrucks oder Unklarheit des Denkens. Ich bin leider noch nicht dazu gekommen — und zum großen Teile hat mich das Verhalten der deutschen Wissenschaftsvertreter daran gehindert — die Kultur des alten Orients zu schildern. Ich habe nur kurz andeuten können, worin die leitenden Gesichtspunkte beruhen. Aber das ist mißlungen. Da Küchler das erkannt, so wird nun hoffentlich er das mir Mißlungene besser

---

[1]) Vgl. hierzu Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel, 4. Aufl., S. 26 und AOG.

[2]) Es ist Aufgabe wissenschaftlicher Forschung, auch das Alte immer neu zu entnehmen, d. h. stets neu geistig zu verarbeiten.

[3]) Semitisches Altertum! Das ist ungefähr ein Begriff, wie es makrokephale Technik sein würde.

machen. Bis dahin aber höre man den Beleg für sein Urteil. Die unmittelbare Fortsetzung seiner obigen Worte lautet:

„Das Gebiet, auf dem ich eine Probe auf das Wincklersche „System" machen konnte, ist die Medizin der Babylonier; wenn irgendwo, so sollte man auf ihm eine Bewährung seiner Theorie von den das gesamte Denken beherrschenden Astralgottheiten Sin, Šamaš, und Ištar erwarten. Statt dessen treten hier ganz andere Mächte auf: der Steinbock, ein im Wincklerschen System völlig nebensächliches Gestirn, und der Gulastern, der vielleicht mit dem Schützen identisch ist, jedenfalls aber auch mit dem „System" nichts zu schaffen hat."

Das mag genügen; das Weitere, was K. noch über meine Unfähigkeit von dem Geraune der „Schule" mitteilt, wolle man aber ja bei ihm selbst nachlesen. Hier kommt es nur darauf an, daß der ehemalige Berichterstatter auf dem Gebiete „Babel und Bibel" immer noch nicht weiß, was babylonisch und altorientalisch ist, trotzdem das nun ein halb dutzend Mal auseinandergesetzt ist. Er hat keine meiner Schriften gelesen, sonst könnte er nicht solchen Gallimathias über das Erfordernis bei meiner Auffassung, Sin, Šamaš und Ištar in der babylonischen Medizin finden zu müssen, vorbringen. Er hat das, was er sagt — wie auch aus seinen früheren Ausführungen hervorgeht — nur flüchtig aufgefangen, nie selbst gelesen. Bezeichnend ist aber, wie er aus der Bearbeitung von ein paar „medizinischen" Keilschrifttexten für sich das Urteil über die „babylonische Medizin" herleitet. Er hat noch nicht einmal Klarheit darüber — trotzdem er also jahrelang über den Gegenstand hätte nachdenken können — daß die Medizin noch sehr viel mehr umfaßt, als die eigentlichen „medizinischen" Texte. Wenn er z. B. die Tatsachen nachsehen wollte, so würde er finden, daß der „Steinbock" Ea ist. Und welche Rolle Ea in der Medizin spielt, das könnte er aus den Beschwörungsformeln ersehen, und welche Rolle im System, das wird er finden, wenn er — meine Bücher nachschlägt oder die Bücher derjenigen, die meine „Auffassung jetzt popularisieren", oder, wie wir lieber sagen wollen, begriffen haben und nun bei ihren wissenschaftlichen Arbeiten benutzen. Wenn er das getan oder nur die Bücher, die er abgeurteilt, eingesehen hätte, so wäre er sicher davor bewahrt geblieben, eine Probe seiner astralen Erklärungsversuche zu geben, welche uns zugleich zeigt, was wir von seiner Verwendung „assyriologischen" Materials zur Erklärung des AT erwarten können: auf S. 21 werden die Sonnenrosse im Tempel von Jerusalem (2. Kö. 23, 12) erklärt: „und zwar wäre

der Sonnengott, dem sie geweiht waren, dann der assyrische Obergott Assur gewesen, dessen Emblem bekanntlich die geflügelte Sonnenscheibe ist". Assur der Sonnengott! Und — wurde denn Assur im Tempel von Jerusalem verehrt? Zwei Ungeheuerlichkeiten auf einmal, die nur bei vollkommenem Mangel an Vorstellungen über das ganze Geistesleben Assyriens und des alten Orients möglich sind. Was da gesagt wird, wäre ungefähr dasselbe, als wenn man im noch unabhängigen Antiochia unter Antiochos dem Großen Sonnenrosse erklärte, welche dem Sonnengotte (!) Juppiter (!) Capitolinus (!) geweiht gewesen wären!

Damit kann die Besprechung der assyriologischen Leistungen des ausgebildeten Fachmannes erledigt sein. Der Zweck dieser Ausführungen hier ist nicht, eine Lizentiatenschrift zu kritisieren und auch nicht die alttestamentlichen Leistungen, die noch durch keine voraufgegangene Arbeit als fachmännisch legitimiert waren, zu untersuchen. Einen neuen Vorschlag habe ich nicht gefunden, wenn man von der Entdeckung absieht, daß Jesaja Politik und Religion getrennt habe (vgl. S. 28) und daß das in seiner Haltung gefunden wird (z. B. S. 31).

Ich habe diese Form der Auseinandersetzung gewählt, nicht sowohl, um meine eigenen Rechte zu wahren, als um an ausführlichen Beispielen zu zeigen, welcher Art der Widerspruch ist, der mit so viel Selbstvertrauen und Eifer auftritt. Ich habe diese Art bereits gekennzeichnet in „Der Alte Orient und die Geschichtsforschung" und habe nun zwei Fälle auf den Tisch des Hauses gelegt, die als Beispiele für die dort näher bestimmte Art gelten können. Ich habe dort gesagt, daß das Verhalten der Gegner den Charakter einer gegen mich gerichteten Agitation angenommen hatte. Ich überlasse es nach den obigen Beispielen dem Tieferblickenden, ob er Angriffen von dieser Art die Voraussetzung einer aus innerm Zwange auf Grund der Kenntnis der Tatsachen geflossenen Anschauung zubilligen will. Ich habe auch, ebenfalls a. a. O., darauf hingewiesen, daß alle die mit soviel Aufwand von Zuversichtlichkeit bekämpften Aufstellungen und „Phantasien" das Glück haben, nach ein paar Jahren anerkanntes Gut der Wissenschaft zu sein. Ich verwies schon dabei kurz auf den Fall der „Königstitel". Als ich meine „Geschichte Babyloniens und Assyriens" schrieb, hoffte ich, damit die Grundlage der politischen und der ethnologischen

Verschiebungen der Euphratländer klargelegt zu haben. Die eingehendste Würdigung wurde meinem Bestreben seitens eines Mannes zuteil, dem diese Dinge bis dahin so fern gelegen hatten, wie sie ihm seit jener Rezension wieder fern gelegen haben[1]. Aber die „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" war die Stelle, welche einem so legitimierten Manne ihr Papier zur Verfügung stellte. Meine Ausführungen über die Bedeutung der babylonischen Königstitel waren — mit ausdrücklicher Verurteilung der ganzen Betrachtungsweise — als Phantasterei hingestellt worden. Seither haben die meisten Inschriftenfunde diese Betrachtungsweise bestätigt, und bei allen Kennern der babylonischen Geschichte ist sie selbstverständlich. Mancher, der damit rechnet, wird sich kaum noch der Entwickelung der Frage bewußt sein.

In dem gleichen Buche hatte ich die Rolle der Aramäer und Chaldäer gewürdigt und ihre zeitliche Stellung zu der übrigen Bevölkerung der Euphratländer. In dieser Erkenntnis würde ich noch heute eins der wissenschaftlichen Verdienste jener Arbeit erblicken. Damals hat niemand für nötig gehalten, darüber auch nur ein Wort zu verlieren.

Der Rat, den ich damals einem jüngeren Manne gab, diese Fragen mit Nachweisen im einzelnen zu behandeln, konnte nicht befolgt werden. A. Šanda hat dann auf meine Veranlassung im „Alten Orient" einen Überblick über die Frage in diesem Sinne gegeben. Soeben sind jetzt zwei Arbeiten von Maximilian Streck erschienen, welche die Aramäerfrage ausführlich zur Darstellung bringen, und zwar Punkt für Punkt, wie es in meinem Buche vorgezeichnet ist. Alles, was dort zum ersten Male, aus einem völligen Chaos, das ich vorgefunden, herausgearbeitet ist[2], wird jetzt ausführlich behandelt und ebenso dargestellt. Es wird dabei mit keiner Silbe auch nur meines Buches gedacht. Das ist nicht etwa Absicht und soll hier auch in keiner Weise gerügt werden; ich führe es nur an, um zu zeigen, daß die Ergebnisse des damals mit genau denselben Mitteln wie die jetzigen bekämpften Buches so selbstverständlich als

---

[1]) Vgl. Ein Beitrag zur Geschichte der Assyriologie in Deutschland. Leipzig, Pfeiffer 1894.

[2]) Dagegen hat es Ed. Meyer, wie ich zufällig sehe, anerkannt (Israeliten S. 246) — jetzt. Vielleicht wird er auch andere Dinge anerkennen — einst, wenn er die betr. Tatsachen ebenso kennen gelernt haben wird, wie ich sie den Inschriften entnehme.

Allgemeingut der Wissenschaft erscheinen, daß sie nochmals ausführlich behandelt und in Einzelheiten erörtert werden, ohne daß es für nötig erscheint, zu sagen, wann und wie die Frage auf diesen Punkt gestellt worden ist. Und das noch bei einem Manne, der bedacht darauf ist, in dieser Hinsicht sorgsam zu sein. Die orientalische Weltanschauung hat sofort ihre Bekenner gefunden, und ich verdanke es deren Auftreten und Eintreten, daß das alte Spiel nicht wieder denselben Gang gehen konnte. Aber bereits O. Weber fand es nötig, darauf hinzuweisen, welcher merkwürdige Gegensatz im äußern Erfolge meiner — sich an einen rein wissenschaftlichen und kritischen Leserkreis wendenden Geschichte Israels II mit ihrer Begründung der ganzen Frage — und dem erfolgreichen Eintreten von A. Jeremias in seinem ATAO liegt. Alles, was an Äußerungen über mein Buch sich an das Licht gewagt hat, war der Versuch von Peter Jensen — der fleißig empfohlen worden ist — es lächerlich zu machen. Es ist freilich eine von dessen Eigentümlichkeiten, daß es von ihm dann benutzt wurde, um die dadurch gewonnenen Erkenntnisse in verballhornter Form zum Gegenstande einer neuen Behandlung der Frage zu machen, die Jensen bis dahin weltenfern gelegen hatte. Als der Babel-Bibel-Streit die Geister zur Äußerung ihrer Meinung und zur Zurückweisung des Babyloniertums, das nicht mehr im Dunkeln blühen wollte, aufrief, da forderte ich und andere die „Fachleute“ auf, sich doch, wie es wissenschaftliche Art ist, an die wissenschaftliche Literatur zu halten. Es hat lange gedauert, bis man jemand fand, der das wissenschaftliche Rüstzeug dafür zu haben vorgab. Die Hoffnung als bestätigt anzusehen, daß der Bel zu Babel Küchlers Pillen erlegen sei, ist wohl nun zu Grabe getragen. Dem andern Meisterkämpfer der alttestamentlichen „Religionsgeschichte“ ist es eingestandenermaßen von vornherein wieder zu viel gewesen, in die Tiefen der Fachwissenschaft zu steigen. Ich hätte beide mit ein paar Bemerkungen abtun können. Das wäre mir aber zuviel der Mühe gewesen. Wenn irgend einen, so haben solche Erörterungen für mich den Zweck, das Wesen der Wissenschaft so, wie sie ist, nicht wie sie sich dünkt, zu beleuchten. Als Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft sind sie ausführlich gehalten und darum nicht in ihren gleichgültigen Persönlichkeiten, sondern in ihren weiteren Zusammenhängen gefaßt.

Nachtrag.

(Zu S. 10, Anm. 1.)

Nachdem diese Schrift schon gesetzt war, ist mittlerweile eine Erklärung von H. Gunkel (in der Christlichen Welt, 1907, Nr. 5, 111) erschienen, welche wohl von Greßmann um ein Jahr voraus geahnt wurde, und die in der Tat in seinem Sinne als eine „Ablehnung“ einzelner meiner Anschauungen angesehen werden kann. Sachlich wäre dazu nicht viel mehr zu bemerken, als was oben bereits gesagt ist: soweit die altorientalische Weltanschauung in Betracht kommt, muß deren selbständige Kenntnis verlangt werden, um zu einer Beurteilung meiner Ausführungen darüber zu berechtigen. Gunkel gibt in jedem seiner Worte zu erkennen, daß er nur mein letztes zusammenfassendes Schriftchen „Religionsgeschichtler“ auf ein paar ihm auffällige oder mißfällige Punkte hin durchgeblättert hat, im übrigen aber von der ganzen Frage, wie sie nun seit etwa acht Jahren erörtert wird, keine Kenntnis genommen hat. Das ging schon aus seiner Besprechung von Jeremias' ATAO hervor, welche deutlich zeigte[1], daß ihm gerade die wesentlichen, zur Erörterung stehenden Fragen vollkommen unbekannt geblieben waren, und das bestätigt sich wieder in jedem der Punkte, die er diesmal aufsticht. Er hat z. B. meine zusammenhängenden Ausführungen über Mummu und Logos nicht angesehen und gibt auf Grund der kurzen Erwähnung in „Religionsgeschichtler“ diese als ein Kuriosum wieder, zu dessen Belächelung er seine Leser mit dem unsern Gegnern von Anfang an allein zu Gebote stehenden Widerlegungsmittel aufruft: mit einem Ausrufungszeichen oder gleichwertigen Ausdruck, wie: „Wer hätte das gedacht“ u. dgl. Oder eigentlich er gibt meine Ansicht **nicht** wieder, sondern er läßt mich einfach sagen: „der Logos bei Johannes ist die mit Sinnen vorstellbare Welt.“ In der gleichen Weise werden meine Meinungen von ihm auch im folgenden

[1]) Vgl. A. Jeremias (Alter Orient und Alttestamentler) in Th. L. Bl. 1905, Nr. 29.

stets angeführt, entweder läßt er das zum Verständnis Wesentliche weg, oder aber er schiebt etwas von sich aus unter. So entrüstet ihn wieder meine Meinung inbezug auf die Bedeutung der Benennung nâbî', und er schiebt dabei sogar ein „ursprünglich" ein, um zu beweisen, daß ihm unsere Auffassungsweise völlig fremd ist und daß er keine meiner Ausführungen gelesen hat. Meine kurze vielleicht mißverständliche Angabe „Die Dreinigkeit des Christentums spielt an auf die Einheit der drei großen Gestirne" kritisiert er mit dem überlegenen: „wer hätte das geahnt?" Das zeigt mir, daß er allerdings keine Ahnung von alledem hat, was über babylonische Religion im Zusammenhange mit der Astrallehre erörtert worden ist. Das hätte ich allerdings nicht geahnt, daß man „Religionsgeschichtler" sein kann, ohne zu wissen, daß die Vorstellung von den drei Erscheinungsformen der Gottheit, wie sie der vordere Orient[1] ebenso wie das Brahmanentum hat, und wie sie in Lehre und Bild dargestellt wird, nicht allgemein bekannte Tatsache ist. Ohne Andeutung des Zusammenhanges wird angeführt: „Elias Wirkung fällt großenteils auf phönizischem Boden" und dazu bemerkt: „wir hatten gedacht, nur in Ausnahmefällen habe Elias im Auslande geweilt". Daß es sich für mich darum handelt, nur zu betonen[2], daß für die Propheten der Unterschied der Landesgrenze nicht besteht, wird mit keiner Silbe angedeutet, ist wohl auch nicht verstanden worden. Aber unterdrückt wird der erste Teil meines Satzes, wo auf Elisas Rolle in der Politik von Damaskus hingewiesen ist. So wird in jedem Satze meine Meinung verdreht, während der Anschein erweckt wird, als werde wörtlich angeführt. Alles, was Gunkel an Widerlegungsgründen hat, ist: „ich hatte geglaubt" — oder „das ist überwunden" — was eigentlich zu gelten hat, wird nie gesagt.

Verdreht wird auch, was ich an meinen Kritikern auszusetzen habe. Ich habe mich nicht beklagt, daß man meine „Werke nicht lese oder mißverstehe", sondern darüber, daß man ohne Kenntnis des Gegenstands und ohne meine Meinung wirk-

---

[1]) Vgl. jetzt Nr. 1 dieser Sammlung S. 40 ff.; ATAO[2] 79 ff.

[2]) Auf Elias Verhältnis zum phönizischen Boden einzugehen, führt hier zu weit. Es genügt auch gegenüber solchen Einwänden, zu bemerken, daß ein solches „wir hatten bisher gedacht" oft große Veränderungen erfahren hat. Oder hat Gunkel sich noch nie gegen „bisherige" Vorstellungen gewandt?

lich in ihrer Begründung kennen zu lernen, über sie urteilt, wie ich auch wieder in der vorliegenden Schrift ausgeführt habe. Und für die Berechtigung dieses Vorwurfes ist mir Gunkel wieder ein Beweis. Wenn er aber den Grund, warum ich es den Lesern schwer mache, meine Meinung kennen zu lernen, in Unbeholfenheit des Ausdrucks findet, so suche ich ihn, da ich vor der Hand noch keinen größeren Grund zu übertriebener Bescheidenheit als Gunkel selbst zu haben glaube, so lange in der Unlust meiner Gegner meine Vorstellungen und die Tatsachen kennen zu lernen, bis sie mir durch die Tat das Gegenteil beweisen. Wenigstens glaube ich, daß meine Ausdrucksweise sich mit den Gedanken deckt. Vielleicht liegt es an der Unbekanntschaft mit einer ganzen Gedankenwelt und ihren Tatsachen, wenn sie nicht jedem „Alttestamentler" eingeht? Für die Kenntnis des Sternenhimmels seitens der Gegner astraler Auffassung hat sich ja recht Ergötzliches herausgestellt — von Ed. König angefangen, der es als eine Mirakel betrachtete, daß die Babylonier den Saturn gesehen hätten und durch eine ganze Reihe von Broschüren hindurch die Welt über astrale Dinge belehrte, die er selbst nicht kannte[1]. Und auf dem Gebiete babylonischer Götterlehre sieht es ganz entsprechend aus.

Wenn G. bei dieser Gelegenheit mir ebenfalls vorwirft, ihn in einem Falle völlig mißverstanden zu haben (mit Bezug auf seine Meinung über das Verhältnis der Jahvisten und Elohisten zum Legendenstoffe), so bezieht sich meine betreffende Bemerkung nicht auf das literarische Verhältnis von J und E zu ihren Redaktoren, sondern lediglich auf die Annahme einer Volksüberlieferung, die ich verwerfe[2] — was Gunkel ja auch jetzt noch unbegreiflich erscheint. Gunkel nimmt für den Bestand der alten Überlieferung tendenzlose Volkssagen an, für mich sind bereits die ältesten Quellen mit bestimmter Tendenz von wissenschaftlich gebildeten Männern nach wissenschaftlicher Überlieferung abgefaßte Bücher. Das sollte meine kurze Bemerkung nur sagen[3].

---

[1]) Vgl. auch Nr. 1 S. 31.

[2]) Das heißt: im gewöhnlichen Sinne, wonach Überlieferungen und Lieder „im Volke" ohne Anregung der Wissenden, Gelehrten entstehen. Das ist eine Auffassung, die für mich nicht mehr erörterbar ist. Die Volkserzählungen und Volksdichtungen sind entweder von Wissenden, ausgebildeten Künstlern, Skalden usw. in das Volk getragen oder allerhöchstens — in Ausnahmefällen — Nachahmungen solcher Muster. Alles das ist oft auseinander gesetzt worden.

[3]) Wenn ich sagte, daß G. sich J und E als Sammler von Volkserzählungen vorstellt, so meinte ich damit also Ausführungen wie in seiner

Die Anzapfung Gunkels findet sich in einem Artikel, welcher Baentsch's Bekenntnis zu meiner Auffassung bespricht. Gunkel selbst bekennt sich ebenfalls zu diesen Ergebnissen, denn er unterschreibt den einen Leitsatz, daß Israels geistiges Können nicht aus dem Beduinenleben erklärt werden darf, sondern im altorientalischen Kulturleben wurzelt und er „wagt noch nicht zu entscheiden", ob nicht am Anfange der Religion des alten Orients eine höhere Form gestanden habe, an welche — im Einklang mit der Überlieferung — die biblische anknüpft. Das sind die Grundgedanken meiner Ausführungen und Gunkel beweist auch hier wieder, daß er diese gar nicht kennt, wenn er über sie urteilt. Besonders „wunderlich" ist dabei wieder, daß er meint, Baentsch hätte bei seinen Aufstellungen von meiner Voraussetzung der altbabylonischen Weltanschauung absehen sollen. Diese ist eben gerade die Voraussetzung von dem, was er anerkennt. Gewiß kann man einzelne richtige Erkenntnisse auch ohne Rücksicht darauf behandeln, aber der Boden, auf dem die Religion der Bibel erwachsen ist, ist die altorientalische Geisteswelt und die letzten Zusammenhänge kann man eben nur erkennen, wenn man diese berücksichtigt und kennt! Dazu braucht man nicht „Assyriologe" zu sein, man darf aber auch nicht das auf diesem Gebiete Erarbeitete unbeachtet lassen, um es abzuurteilen. Gunkel verschließt sich selbst nicht der Erkenntnis, daß eine Neubelebung der alttestamentlichen Studien sich auf Kenntnis des alten Orients gründen müsse. Er tritt damit in Gegensatz zu der bisherigen, tatsächlichen Haltung der Wellhausen-Stadeschen-Schule. Nach seinem „Schöpfung und Chaos" ist das auch durchaus folgerichtig. Seine Arbeit ist selbst ein wichtiger Schritt auf der Bahn vorwärts gewesen. In allen grundsätzlichen Gedanken wiederholt er jetzt, was das Wesen meiner Auffassung ausmacht. In manchen sogar, wo er gegen eine falsche Meinung, die er nicht aus meinen eignen Ausführungen bezogen hat, sich wendet. Es ist schon einmal gefragt worden: warum flucht

Genesis LVIII. Ob er J und E sich dabei als Personen oder „Schulen" vorstellt, ist für diese Seite der Frage gleichgiltig, es kam mir nur darauf an: nicht Sammlung aus Einzelstücken, sondern einheitliche Abfassung. Zu einer Kritik von G.'s Auffassung ist hier nicht der Platz. Für meine sind die Ausführungen in KAT, KS (z. B. V S. 46), F. III (S. 386 ff., s. besonders S. 453!) gegeben.

Bileam da eigentlich, wenn er doch segnen muß? Überall, wo Gunkel einen der Hauptpunkte berührt, sagt er dasselbe wie ich. Er findet Gegensätze zwischen Baentsch (und sich selbst) und mir, wo es sich um Fragen handelt, die ich absichtlich ausschalte, und kommt dann doch wieder auf dasselbe. Am lehrreichsten war wohl seine Bemerkung[1] über das Astrale in der ägyptischen Religion, wo er zu demselben Ergebnis kommt wie der Panbabylonismus und — es als Beweis gegen diesen anführt, eben weil er ihn nicht aus seinen eignen Ausführungen kennt, sondern nach vorgefaßter Meinung beurteilt.

Wenn man mit jemand einer Meinung in allen Hauptfragen ist, so liegt doch kein sachlicher Grund vor, sich über ihn zu entrüsten und Falsches über ihn zu verbreiten. Gunkel glaubt als „Alttestamentler" — merkwürdigerweise begegnet hier die gleiche Anschauung, die ich als Zeichen einer noch unentwickelten Jugendlichkeit bei andern angesehen hatte (S. 8), auch bei ihm — wohl das Interesse einer Zunft wahren zu müssen. Aber glaubt er denn wirklich, daß wissenschaftlicher Fortschritt durch eine Art Weihe zum Beruf bedingt ist? Und — er urteilt ja selbst so über die „Alttestamentler" wie ich, sollte er nicht am Ende doch etwas in sich fühlen, was ihn zu einer anderen Gemeinschaft hinweist? Er findet es höchst verwunderlich, daß ich Hand in Hand gehe mit einem „positiven" Geistlichen. Er beweist damit wieder, daß er weder dessen Schriften noch die meinen kennt, deren Erscheinen in Blättern „orthodoxer" Richtung ihm — in merkwürdiger Übereinstimmung mit Küchler — Pein verursacht. Die altorientalische Geschichte ist weder „positiv" noch „liberal" — er kann das alles schon oft ausgeführt finden — und stellt sich einfach in den Dienst derjenigen, die sie kennen lernen wollen. Es war der Wunsch jener Blätter „orthodoxer" Richtung, ihre Leser über die betreffenden Ergebnisse zu unterrichten, es hätte „liberalen" gerade so freigestanden, sich darüber berichten zu lassen, wenn sie nur gewollt hätten. Ich habe mich nur gegen bestimmte Ansichten Wellhausens gekehrt und habe andere anerkannt. Gunkel ist selbst geneigt, sich gegen die gleichen Anschauungen der Beduinen-Theorie zu kehren wie ich. Also war der sich so wunderlich geberdende Most doch wohl seit Jahren so abgeklärt, wie es Gunkels

---

[1]) Vgl. Heft 1 dieser Sammlung S. 29f.

Wein jetzt zu werden sucht. Und wenn man sich wundert, warum ich nicht für die „liberalen“ Bestrebungen der Theologie eintrete, so kann er mit all seinen eifrigen Schülern sich aus jeder meiner Schriften überzeugen, daß ich nie auf das Gebiet der Theologie übergegriffen habe, also weder orthodox noch liberal zu wirken bestrebt bin. Ich beschäftige mich mit altorientalischer Geschichte. Dabei habe ich allerdings bis jetzt Verständnis und guten Willen, sich zu unterrichten, bei „orthodoxen“ Theologen gefunden. Beispiele wie das von Baentsch, Staerk, Benzinger zeigen, daß auch liberale Theologen sich dessen bedienen lernen, was die orientalische Geschichte ihnen bieten kann, ohne daß sie Mitarbeiter auf Nachbargebieten auf ihr Dogma verpflichten.

Abkürzungen und häufiger angezogene Literatur.

Eigene Schriften des Verfassers:

AOG = Der Alte Orient und die Geschichtsforschung (MVAG 1906, 1).
ASO = Arabisch-Semitisch-Orientalisch (MVAG 1901, 4. 5).
F = Altorientalische Forschungen (Reihe I—III). Leipzig, Pfeiffer 1893 ff.
KS = Kritische Schriften (I—V). Sonderabzüge aus der OLZ. Berlin, Wolf Peiser Verlag.

Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Leipzig, Hinrichs 1903.
Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen. Leipzig, Hinrichs 1902.
Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage für die Weltanschauung aller Völker (AO III, 2/3). Leipzig, Hinrichs 1903.
Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. Leipzig, Hinrichs 1903.
Geschichte Israels in Einzeldarstellungen (Völker und Staaten des alten Orients. Bd. II u. III). Leipzig, Pfeiffer 1895—1900.
Religionsgeschichtler = Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient. Leipzig, Hinrichs 1906.

AO = Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen, hrsg. von der VAG. [Redd. A. Jeremias und H. Winckler.] Seit 1899, jährlich 4 Hefte. Leipzig, Hinrichs.
EOL = Ex Oriente Lux, hrsg. v. Hugo Winckler. Leipzig, Pfeiffer 1905 ff.
KAT^3 = Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eb. Schrader. 3. Aufl. Teil 1 von H. Winckler, Teil 2 von H. Zimmern. Berlin, Reuther u. Reichard 1902.
M = Mitteilungen.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung, hrsg. v. F. E. Peiser.
VAG = Vorderasiatische Gesellschaft.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, hrsg. v. Eb. Schrader. Berlin, Reuther & Reichardt.
Muṣri-M.-M. = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1898 1 ff.

Schriften von Pfarrer Lic. Dr. A. Jeremias:

(sämtlich bei J. C. Hinrichs, Leipzig)

Im Kampfe um Babel u. Bibel. Ein Wort zur Verständigung u. Abwehr. 1903.
ATAO = Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. (2. Aufl. im Druck.)
BNT = Babylonisches im Neuen Testament. 1905.
Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. 1904.
ATAO = Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 2. Aufl.

Eduard Stucken, Astralmythen. I—IV. Leipzig, Pfeiffer 1896—1901.

A. W. Zickfeldt, Osterwieck a. Harz.

